JAN 26 1962

Melchisedech der Priesterkönig von Salem

Eine Studie zur Geschichte der Exegese

von

Gottfried Wuttke
Lic. theol., Dr. phil., Domhilfsprediger in Magdeburg

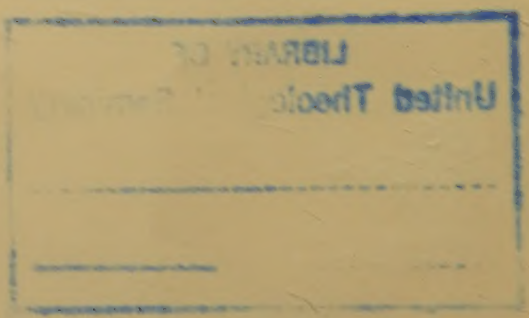
LIBRARY OF
United Theological Seminary
BS
2775.2
.W8
1927
51,041

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1927

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin

Beiheft 5



Durch ein Mißverständnis ist das Manuskript dieses Beiheftes gesetzt worden, ohne dem Herausgeber vorgelegen zu haben: es war infolgedessen nicht möglich, die drucktechnische Einrichtung mit den Grundsätzen der Sammlung in Einklang zu bringen und sachliche Wünsche des Herausgebers zu berücksichtigen.

Meinem Lehrer

Prof. D. von Dobschütz

in herzlicher Dankbarkeit

Vorwort

Die vorliegende Arbeit will mehr sein als ein Katalog zur Registrierung alles dessen, was jemals über die seltsame, Genesis 14, 18—20 und Psalm 110, 4 überlieferte Gestalt des Priesterkönigs Melchisedech von Salem exegesiert worden ist. Auch ihr liegt natürlich eine Materialsammlung verschiedenster Melchisedech-Auslegungen zugrunde, die aber doch letztlich etwas durchaus Sekundäres bleibt. Als Studie zur Geschichte der Exegese benutzt die Arbeit das bunte Vielerlei der Melchisedech-Auslegungen zur Beobachtung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge, zur Charakterisierung verschiedenster Typen der Exegese. Was geschichtliches Denken für die Bibelerklärung bedeutet, bleibt die eigentliche Fragestellung, die immer wieder an das Material herangebracht wird und die ja zugleich höchst aktuell ist.

Daß Einzelheiten, z. B. eine gründliche Erörterung der Exegese vom 7. Kapitel des Hebräerbriefes sich nicht umgehen ließen, ist selbstverständlich. Ich habe mich aber stets bemüht, zusammenzufassen und eine große Linie vom ersten bis zum letzten Abschnitt einzuhalten [1].

Für freundliche Hinweise habe ich nächst meinem verehrten Lehrer Prof. D. von Dobschütz den Professoren D. Gunkel, D. Ficker, D. Eißfeldt, D. Schniewind-Halle und D. Hempel-Greifswald zu danken.

Meinen Eltern danke ich für ihre treue, elterliche Fürsorge während des Lizentiaten-Jahres, meinem Onkel dafür, daß er in wirtschaftlich schwieriger Zeit einen Grundstock für die Drucklegung schuf.

Halle, Ende Juli 1926

Dr. Wuttke

---

[1] Wer z. B. im 8. Abschnitt auf Einzelheiten Wert legt, mag sich an Fr. Jos. Jerôme, Das geschichtl. Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebr.-Brief (Kathol. theol. Dissert. Freiburg 1920) wenden. Ich habe die Arbeit erst nach Promotion und Fertigstellung des Manuskriptes zu Gesicht bekommen. Hier ist Material ohne einen leitenden Gedanken aufgehäuft, z. T. liegen ziemlich willkürliche Exzerpte vor. — Auf den Aufsatz von G. Bardy in der Revue Biblique 1926, Heft 4 und 1927, Heft 1 bin ich erst nach der Drucklegung aufmerksam gemacht worden, er mußte also unberücksichtigt bleiben.

Einleitung und Grundgedanke der Arbeit

Sofern der Titel einer Arbeit Rückschlüsse auf ihren Inhalt zuläßt, möchte vielleicht der eine oder der andere bereits gegen unser Thema Einwendungen erheben. Freilich nicht in dem Sinne, als sei der Arbeit durch die Begrenztheit und Abgelegenheit ihres Gegenstandes von vornherein das Urteil gesprochen. Die Begrenzung des Gegenstandes einer wissenschaftlichen Untersuchung bedingt keine Einengung ihres Wahrheitsgehaltes. Wohl aber kann mit Recht gefragt werden: Ist das Material im vorliegenden Fall nicht viel zu geringfügig? Nur an 3 Stellen der Bibel taucht der seltsame Name Melchisedech auf: Gen. 14, 18—20; Ps. 110, 4 und Hebr. 7, 1 ff. Wie soll man darüber das Gerüst einer größeren Arbeit errichten können?

Für den wissenschaftlichen Fachmann löst sich die Frage sehr bald in den Einwand gegenteiligen Inhaltes: Das Material ist zu umfassend, weil verschiedene Fachgebiete zusammenfallen. Gen. 14 und Ps. 110 gehören ins Reich der alttestamentlichen Wissenschaft, während Hebr. 7 eine neutestamentliche Arbeit erfordert. Zudem erfreuen sich sämtliche drei Stellen nicht gerade einer einhelligen wissenschaftlichen Deutung. Gen. 14 hat schon für sich eine reiche Literatur hervorgebracht, nicht viel anders steht die Sache mit Hebr. 7. Hier gilt es von vornherein abzugrenzen und der Abhandlung eine Aufgabe zuzuweisen, die sie wissenschaftlich zu erfüllen imstande ist.

Darüber kann kein Zweifel sein, daß die Gestalt des Priesterkönigs von Salem aus Gen. 14 gleich vielen anderen nur beiläufig erwähnten alttestamentlichen Personen ins Meer der Vergessenheit versunken wäre oder eine nur sehr geringe Zugkraft für das Interesse gebildet hätte, wenn sie nicht in einem neutestamentlichen Briefe in das Licht des Christentums, d. h. in eine Sphäre gerückt wäre, in der zu arbeiten uns mehr als kühle, wissenschaftliche Notwendigkeit ist.

Wir nehmen deshalb Hebr. 7 als den gewiesenen Ausgangspunkt. In der Erörterung dessen, was christliche Exegese der ältesten Zeit

aus der Melchisedech-Überlieferung von Gen. 14 und Ps. 110 gemacht hat, wird ein erster exegetischer Typus gewonnen. Damit wird gleichzeitig der Grundgedanke der Arbeit klargelegt. Unser Interesse haftet deshalb an der so unbedeutend erscheinenden Person des Melchisedech, weil sie mit den zahlreichen Auslegungen, die sie sich im Laufe der Jahrhunderte hat gefallen lassen müssen, eine vorzügliche Gelegenheit bietet, die Auslegungskunst im Wandel der Zeiten zu beobachten. Die Geschichte der Exegese gehört nicht zu den sorgsamst beackerten Gebieten. Und doch erscheint es als eine reizvolle Aufgabe, einmal dem bunten Gewirr der verschiedenen Melchisedech-Ausdeutungen prüfend gegenüberzutreten und daraus zusammenhängende Linien zu entdecken. Wir beobachten die Exegese in ihrer äußeren Methode, in ihren inneren Motiven und den geistigen Interessensphären, aus denen heraus sie geboren wurde. Philo, die rabbinischen Schriftgelehrten, die spekulativen Köpfe der Gnostiker, die lange Reihe der morgen- und abendländischen Exegeten, sie alle lassen uns einen Blick in die Werkstatt ihres Geistes tun, wenn wir betrachten, was jeder einzelne von ihnen aus der Gestalt des Melchisedech gemacht hat. Mit den Personen wird der Wandel der Zeiten und ihre jeweilige geistige Struktur — an dem begrenzten Gegenstand natürlich nur in begrenztem Maße — lebendig.

Bei einer solchen in die Breite gehenden und die Jahrhunderte umspannenden Arbeit können wichtige Entdeckungen in den einzelnen Fachgebieten nicht gemacht werden. Dazu ist die Aufenthaltszeit an den einzelnen Punkten zu kurz. Der Reiz der Arbeit liegt in dem Vielerlei der besuchten Punkte.

Der Abschluß ergibt sich von selbst, sobald wir die Fäden der Entwicklung bis zur modernen Exegese geführt haben d. h. sobald die Sphäre wissenschaftlicher Neutralität erreicht ist, in der die geschichtlichen Kategorien mit exakter Methode angewendet werden. Hier kann eine Studie zur Geschichte der Exegese abbrechen, ohne im einzelnen der zweifellos noch vorhandenen Entwicklung nachgehen zu brauchen. Um Selbständiges in der wissenschaftlichen Exegese von Gen. 14 und Ps. 110 ans Tageslicht zu fördern, wäre eine alttestamentliche Spezialuntersuchung notwendig. Deshalb wird auch auf eine konkrete Lösung der Frage nach der Geschichtlichkeit des Melchisedech verzichtet.

Die Grundlinie des Ganzen bleibt eine Reihe von Typen der Exegese, die sich nacheinander aus den einzelnen Abschnitten herausschälen. Für ihre Anordnung sind historische wie sachliche Gesichtspunkte maßgebend gewesen. Wir gruppieren folgendermaßen:

1. Die christliche Auslegung des Hebräerbriefes.
2. Der alexandrinische Religionsphilosoph Philo.
3. Die jüdische Geschichtsschreibung (Josephus).
4. Die rabbinische Exegese.
5. Die kirchlichen und gnostischen Melchisedech-Spekulationen.
6. Melchisedech-Legenden.
7. Melchisedech in der kirchlichen Auslegung der griechischen und lateinischen Väter.
8. Die nachmittelalterliche Exegese bis zur Gegenwart.

Abschluß der Arbeit und Anhang:
Melchisedech in Kunst und Kultus.

---

1. Abschnitt

Die christliche Auslegung des Hebräerbriefes

Die älteste christliche Melchisedech-Auslegung ist von einem Schleier des Geheimnisses überbreitet. Das 7. Kapitel des Hebräerbriefes gehört zu den sonderlich befremdend wirkenden Stellen der Bibel, deren Verständnis sich nur einer gründlichen exegetischen Durcharbeitung erschließt. Die seltsamen Formen, in denen der Hebräerbrief christliches Erleben zu erfassen sucht, erscheinen hier besonders ausgeprägt. Vor allem ist es der Schriftbeweis, der die Eigenart dieses neutestamentlichen Briefes ausmacht. Er schafft den Zusammenhang von „Neuem“ und „Altem“: Das Alte eine Vorausschau des Neuen und das Neue doch zugleich ein ganz Altes. In der Größe des Priesterkönigs Melchisedech von Salem liegt die Größe des ewigen Hohenpriesters geheimnisvoll verborgen. Den Gegenüberstellungen: der Sohn und die Engel (Kapitel 1 u. 2), der Sohn und Moses (Kapitel 3) folgt im 5. Kapitel eine letzte Zuspitzung der Beweisgänge: Christus wird dem aaronitischen Hohenpriester gegenübergestellt. Aus dem Alten Testament nimmt der Verfasser aber nicht nur das Bild vom Priestertum des alten Bundes, sondern gewinnt auch in der Gestalt des Melchisedech nach Gen. 14, 18—20 und Ps. 110, 4 eine beweiskräftige Anschauung der „Schrift“ für die Erhabenheit des neutestamentlichen Priestertums. Christus, der ewige Hohepriester „nach der Weise Melchisedechs“, dieses Generalthema, in Kap. 5, 6 und 10 formuliert, wird im 7. Kapitel durchgeführt.

Die Schwierigkeit der Exegese von Kap. 7 liegt demnach weniger in der Erfassung des Grundgedankens als in seiner Einzeldurchführung. Wir müssen uns deshalb zunächst über den Aufbau des Kapitels klar werden.

Aus dem Ganzen lassen sich 4 exegetische Gedankenkomplexe herauslösen. Sie sind, nach Versen und Inhalt gruppiert, folgende:

I. Thema: Gen. 14 = *τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται.* Verse: 1—2; 4—6; 7; 9—10.

II. Thema: Ps. 110, 4 = *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.* Verse: 3; 8; 15—19; 23—24.

III. Thema: Ps. 110, 4 = *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.* (*ἕτερος ἱερεύς, φυλὴ ἑτέρα*). Verse: 11—14.

IV. Thema: Ps. 110, 4 = *ὁρκωμοσία θεοῦ.* Verse: 20—21.

Zusammenfassung und praktische Auswertung: 25—28, wobei 28 den Gedanken von II und IV kombiniert.

Diese Gruppierung erscheint zunächst als willkürliche Zerreißung. Natürlich haben die einzelnen Verse ihren Zusammenhang[1], aber eine wirkliche Exegese muß über Bindewörter und äußere Satzverknüpfung die Linie, das Ziel der Gedankenführung erfassen. Bei Hebr. 7 will das besonders schwierig dünken, weil wir den Eindruck ziemlicher Zusammenhanglosigkeit haben. Die beiden Schriftworte Gen. 14, 18ff. und Ps. 110, 4 spielen dem Verfasser die verschiedensten Einfälle in die Feder, die rasch einander ablösen, verdrängen, um von einer anderen Seite gesehen doch bald wieder aufzutauchen. Man lese daraufhin nur einmal V. 4—10! Vers 8 scheint zusammenhanglos in diesem Abschnitt zu stehen, der sich auf Gen. 14, 18ff., d. h. dem Segnen und Zehntengeben Abrahams aufbaut. Und doch ist der darin ausgesprochene Gedanke wesentlich für den Verfasser, ja, es ist der Zielgedanke von Kap. 7, dem alle Ausführungen zustreben, der hier nur ausgesprochen und erst später (15—17; 23—24) ausführlich behandelt wird. Dieser II. Gedankenkomplex unterscheidet sich formal und inhaltlich von den 3 übrigen (I; III; IV), II führt die im Comparativ gegebenen, mehr relativ erscheinenden Unterschiede von „Altem" und „Neuem" zur Absolutheit, zum Superlativ. Wir achten in I, III, IV auf die schwächeren, z. T. vorsichtig klingenden Ausdrücke[2], viel wird in negativer Form

[1] Vers 7 und 8 z. B. durch *καί* im Anfang von V. 8.

[2] I: *ὁ . . . μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν* (6); *τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται* (7).

III: . . . *ἕτερος ἱερεύς . . . οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* (11); . . . *νόμου μετάθεσις* . . (12); . . . . *φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν . . . . εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωυσῆς ἐλάλησεν* (13, 14).

IV: . . . *οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας . . . κρείττονος διαθήκης*: . . *ἔγγυος* (20, 21).

abgegrenzt, ohne daß die positive Möglichkeit genau umrissen wird. Deshalb ist zwischen I, III, IV auch kaum eine aufsteigende Entwicklungslinie zu ziehen, man könnte sie alle drei gut in eins zusammenfassen. Sie zeigen nur von verschiedenen Gesichtspunkten die Unterlegenheit des Alten in vorwiegend komparativischen und negativen Prädikaten. Dagegen nun aber die Terminologie von II[1]. Lediglich vom formalen Gesichtspunkt müssen die „Alpha privativa" auffallen: *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, ἀκατάλυτος, ἀθέτησις, ἀσθενές, ἀνωφελές, ἀπαράβατος, ἄκακος, ἀμίαντος.* Hinter der Form steht ein Inhalt von der gleichen absoluten, superlativischen Struktur. Die Gegensätze *θάνατος — ζωή, σάρξ — ζωή, ἀσθένεια — τελείωσις* und Prädikate wie *εἰς τὸν αἰῶνα, εἰς τὸ παντελές, πάντοτε* sind beherrschend. Damit wird folgendes klar: Der Beweis von Kap. 7 hat ein Ziel, auf das alles zugespitzt ist: der zur Rechten Gottes erhöhte lebendige Hohepriester[2].

Nun bleiben nach der Ordnung der Gedankenführung die 3 ersten Verse des Kapitels als besondere Schwierigkeit bestehen, und zwar liegt das eigentliche Dunkel über Vers 3.

Während in Vers 1 u. 2 Gen. 14, 18—20 in freier Zitationsweise unter Hervorhebung einzelner Züge wiedergegeben wird, hat man für Vers 3 den deutlichen Eindruck, daß von den zahlreichen Melchisedech-Prädikaten nur das *μήτε ζωῆς τέλος* eine Erklärung findet, und zwar im 4. Verse des 110. Psalms[3]. Das ewige Leben des Hohenpriesters bleibt auch im weiteren Verlauf des 7. Kapitels für den Verfasser die einzige Aussage von Wert[4]. Unverwertet bleiben *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν.* In Vers 6

---

[1] Zu II beachte außer den im Text genannten Ausdrücken z. B. den Unterschied von *μετάθεσις* (12) und *ἀθέτησις* (18), sowie die Wendung: *οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος* = überhaupt keine Vollkommenheit. Vor allem wird der Unterschied von *ὁ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν* und *ἀγενεαλόγητος* (= überhaupt keine Genealogie) gewöhnlich viel zu wenig beachtet. — Die hier festgestellte Doppelheit einer komparativischen und superlativischen Ausdrucksweise zeigt sich auch sonst im Hebr.-Brief. Z. B. ist die Stellung zum Gesetz teils völlige Ablehnung (7, 18; 10, 9; 13, 10—13), teils doch ein Standpunkt gewisser Geltung: als Hintergrund, Anschauung hat das Gesetz Bedeutung für den neuen Bund, es gehört in die Heilsgeschichte (2, 2; 9, 1ff.; 10, 1).

[2] Klar ausgesprochen Kap. 8, 1: *κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις.*

[3] Der Unterschied von *εἰς τὸν αἰῶνα* (Ps. 110, 4) und *εἰς τὸ διηνεκές* (Hebr. 7, 3) kommt nicht irgendwie in Betracht, obwohl die Exegese (z. B. Auberlen, ThStKr 1857, p. 496) hier gern das „ewige Bleiben" Melchisedechs von der Ewigkeit Christi hat unterscheiden wollen: Hebr. setzt in 10, 12. 14 *εἰς τὸ διηνεκές*, wo es sich nicht mehr um das „Vor"bild, sondern das „Ur"bild handelt (*εἰς τὸν αἰῶνα* 7, 24. 28).

[4] Und zwar „Leben" ganz vom Gegensatz zum Tode beherrscht (*ἀποθνήσκοντες* V. 8) nicht mit der leisesten Andeutung etwa im Sinn eines zeitlosen Anfanges verstanden.

betont der Verfasser ausdrücklich, was ihm wichtig ist, nicht, daß Melchisedech „überhaupt keine Genealogie" habe, sondern daß er seine Genealogie nicht von den Leviten herleitet. (V. 3: *ἀγενεαλόγητος* — V. 6: *ὁ . . . μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν.*) Er versteht die Prädikate in seiner Weise, er fühlt sich ihnen gegenüber als Ausleger[1]. Liegt der Schluß nicht handgreiflich nahe, daß er eine Vorlage benutzt und nur soweit benutzt, als deren Einzelaussagen in seine Gedankenrichtung gehören?[2]

Vom formalen Gesichtspunkt aus werden wir auf Ähnliches hingewiesen. Die Stelle Vers 2b—3 macht einen formelhaften Eindruck. Der Verfasser weicht hier von seinem homiletischen Stil ab und kehrt erst Vers 4 mit dem *θεωρεῖτε δὲ πηλίκος* . . . . . zu seiner lehrhaften, dozierenden Redeweise zurück, die er 6, 20 oder 7, 1 verlassen hat[3].

Ziehen wir schließlich das Verhältnis der Melchisedech-Vorlage zum ganzen Hebräerbrief, d. h. über Kap. 7 hinaus, heran, so finden wir dasselbe bestätigt. Einmal ist eine Schriftbenutzung, die Folgerungen wie 7, 3 aus der Schrift hervorzaubert, sonst dem Hebräerbrief fremd, zum anderen scheint auch, inhaltlich betrachtet, die starke metaphysische Zuspitzung im Zusammenhang des Hebräerbriefes fremd und isoliert dazustehen. Um beides nachzuweisen, müssen wir tiefer auf die Struktur des Briefes und seine Verfasserpersönlichkeit eingehen.

1. Wir betrachten zunächst die formale oder methodische Eigentümlichkeit des Verfassers, den Schriftbeweis, der sich folgendermaßen charakterisieren läßt. Die Schrift ist göttliches Wort. Der Akzent liegt auf dem, was faktisch dasteht[4]. Zugleich sind aber die Worte voll geheimnisvoller Kraft. Die Schrift ist göttlicher Geist[5]. Und dieser offenbart sich über menschliche Abgrenzungsformen, über logische und psychologische Einheiten hinaus in jedem Zusammenhang. So mutet uns bei aller Wörtlichkeit die Schriftbenutzung bisweilen willkürlich an, wenn der Verfasser Worte herausgreift und sie in seinen Zusammenhang stellt[6]. Drittens ist die Schrift göttliche

[1] So erklärt sich auch der Gebrauch des Wortes *δυσερμήνευτος* in 5, 11.

[2] Die Prädikate *βασιλεὺς δικαιοσύνης* und *βασιλεὺς εἰρήνης* bleiben auch bei Seite.

[3] Das *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* gehört in die Vorlage hinein: „sondern er ist dem Sohne Gottes gleich", was Leisegang als terminus der Identifikation faßt (Leisegang, H., Der Apostel Paulus als Denker, p. 26, 3).

[4] Z. B. 11, 5 die geheimnisvolle Entrückung Henochs. Es steht da: *μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*, Spekulationen und willkürliche Eintragungen werden nicht gemacht.

[5] Weil *πνεῦμα ἅγιον* aus der Schrift redet, zitiert Hebr. „allgemein" und nicht wie Paulus den Verfasser. Vgl. Zitationsformel Hebr. 2, 6 und z. B. Röm. 4, 6; 11, 9. Material bei Bleek, Der Brief an die Hebr. I Berlin 1840, p. 375 ff.

[6] Z. B. Hebr. 2, 13 aus Jes. 8, 17 u. 8, 18, wo für unser Empfinden auch ohne Versabteilung zwei verschiedene Sinneinheiten vorliegen.

Geschichte. Das kann nicht stark genug für die Schriftbenutzung des Hebräerbriefes betont werden. Der Verfasser findet in ihr Zeugnisse von Personen, Ereignissen einer konkreten, geschichtlichen und psychologischen Situation. Die Willkür führt nicht zur Beseitigung der geschichtlichen Kategorien, die Geschichte löst sich nicht wie z. B. bei Philo in ein Spiel von Ideen oder Bewußtseinsvorgängen auf[1]. Andererseits wird sie aber auch nicht objektiviert, sondern auf Grund persönlicher Gewißheit in religiöser Intuition durchschaut[2]. Zwischen altem und neuem Geschehen bestehen geheimnisvolle Wechselbeziehungen. In den Gestalten und Situationen der Vergangenheit spiegelt sich die Gegenwart wieder. Der alte Bund ist Anschauung, Hintergrund für den neuen[3]. Die im Alten Testament niedergelegte Geschichte empfängt ihre Sinngebung von Christus aus. Religiöse und geschichtliche Kategorien durchdringen sich miteinander. Die Schriftbenutzung des Verfassers hat letztlich ein irrationales Motiv. Er steht der Schrift mit der inneren Gewißheit gegenüber, daß sie ihre Erfüllung gefunden hat. Daraus erwächst die Sicherheit, mit der er seine Gedankengänge auf das Schriftwort aufbaut. Wir spüren an Stellen wie 2, 18; 4, 2; 9, 9. 11 oft mitten in theoretisierenden Beweisen diesen Pulsschlag starken, persönlichen Lebens. Neben der Irrationalität muß nun auch freilich der rationale Zug in der Eigenart des Hebräerbriefes zur Geltung gebracht werden. Man kann einen vierten Satz formulieren. Die Schrift ist für den Verfasser göttlicher Beweis. Was sie schreibt, ist wahr und wirklich zugleich. Darin kommt die Grenze der Geschichtsauffassung des Hebräerbriefes zum Ausdruck[4]. Die Aussagen der Schrift bestimmen die geschichtliche Wirklichkeit[5]. So ergibt sich

---

[1] Darum ist die Schriftbenutzung im Hebr.-Brief Typologie und nicht Allegorie. Man kann den Gegensatz nicht stark genug betonen. Der Hebr.-Brief kennt nur an ganz wenigen Stellen Allegorie, aber ohne Selbstzweck, mehr Psychologisierung, Vergeistigung, jedenfalls von der Allegorie als System bei Philo weit entfernt. Die Stellen, die im Hebr.-Brief in Betracht kommen, sind 10, 20 (*καταπέτασμα—σάρξ*); 3, 6 (*οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς*) und vielleicht das Bild 12, 22 (*προσεληλύθατε . . . Σιὼν ὄρει*).

[2] Vgl. 11, 5 das, was die Schrift über Henoch sagt, erläutert von dem religiösen Gedanken der *πίστις* aus.

[3] Z. B. Hebr. 3, 2—5: die Treue des Sohnes wird an der Treue des Moses erläutert.

[4] Man kann im einzelnen auch noch darauf hinweisen, daß es der Verfasser mit dem Unterschied der Zeiten nicht ernst nimmt, z. B. 11, 19 liest er in die Geschichte Gen. 22, in Abraham — kann man sagen — christliche Auferstehungsgewißheit hinein.

[5] Vgl. Hebr. 3, 7 ff., bes. 3, 11. Die Negation in dem Psalmwort Ps. 95, 7—11 beweist: (4, 6) *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον, ἄρα ἀπολείπεται . . .* (4, 9). Ähnlich 8, 7: Das Schriftwort Jerem. 31, 31—34, da es von einem neuen Bunde redet, beweist, daß der alte Bund „veraltet" ist (8, 13).

ein seltsames Nebeneinander von Rationalität und Irrationalität. Während z. B. in Kap. 1, 3 die Ausführungen ganz von der persönlichen Gewißheit des zur Rechten Gottes Erhöhten getragen sind [1], wird Kap. 7, 24 der Beweis für die Ewigkeit und Unübertragbarkeit des neuen Hohenpriesteramtes im Psalmwort Ps. 110, 4 gefunden. Erst die Schrift gibt die Gewißheit. Dort lebendiges christliches Erfaßtsein, hier klare Garantien für den Verstand.

Wir haben jetzt dieses Gesamtbild eigenartiger Schriftbenutzung in concreto auf Kapitel 7 anzuwenden. Der Melchisedech der Schrift, der gesegnet und den Zehnten empfangen hat, dessen Name mit Ps. 110, 4 verknüpft ist, d. h. das, was in der Schrift über ihn faktisch dasteht, ist dem Verfasser wertvoll und nur so lange wertvoll, als sich in der schriftgemäßen Größe dieser alttestamentlichen Gestalt die erhabene Größe des neutestamentlichen lebendigen [2] Hohenpriesters widerspiegelt. Von Vers 18 ab verschwindet der Name Melchisedech. Irgendeine selbständige Bedeutung hat seine Person also nicht für den Verfasser. Sie bleibt lediglich ein Transparent. In Vers 2b—3 dagegen haben wir eine Art Schriftbenutzung vor uns, die gänzlich von der schriftgemäßen Art des Verfassers abweicht. Hier ist das „Schweigen" der Schrift zu kühnsten Kombinationen ausgewertet. In eine Gestalt der Schrift sind geheimnisvolle Züge hineingelesen, die zu einer Verselbständigung geführt haben, die der sonstige Schriftbeweis des Hebräerbriefes nicht kennt, wie sie vor allem der Verfasser 7, 4ff. sich nicht irgendwie zu eigen macht. Die Melchisedech-Vorlage zeigt ferner metaphysisch-spekulative Struktur ohne die religiös-geschichtlichen Kategorien. Das führt uns auf den zweiten, oben aufgestellten Satz und eine Betrachtung der Anfangsverse von Kap. 7 unter inhaltlich-theologischem Gesichtspunkt im Zusammenhang des Hebräerbriefes.

2. Der bisherigen methodischen Erörterung wird man entgegenhalten, daß durch die Verselbständigung des Vorbildes Melchisedech die geheimnisvolle Größe des Urbildes bewiesen werden soll. Die Prädikate für Melchisedech sollen christologische Formulierungen des Verfassers sein.

Zunächst steht soviel fest, daß *ἀπάτωρ*, *ἀμήτωρ* usw. nicht anders als in ihrer eigentlichen Bedeutung gefaßt werden können. Darauf

---

[1] Hier ändert die Geschichte, wenn man so sagen kann, das Schriftwort. Aus dem Imperativ des 1. Verses in Ps. 110 ist der Aorist *ἐκάθισεν* geworden, der die Tatsächlichkeit des Geschehens ausdrückt.

[2] In dem *εἰς τὸν αἰῶνα* des Ps. 110, 4 spiegelt sich für den Verfasser die Tatsächlichkeit ewigen Lebens des neutestamentlichen Hohenpriesters durch die Erhöhung

hat schon Bleek [1] mit Nachdruck hingewiesen. 7, 3 ist eine Einheit, der man nicht gerecht wird, wenn man sie wie in einem Additionsverfahren in Einzelglieder zerlegt und für jedes derselben den philologischen Einzelnachweis erbringt. Die Aussagen *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* sind inhaltlich viel zu stark von dem folgenden *μήτε ἀρχὴν ... μήτε ζωῆς τέλος* bestimmt, als daß für *ἀπάτωρ* eine „natürliche" Erklärung [2] und für *ἀμήτωρ* eine mythologische [3] gesucht werden könnte. 7, 3 ist eine Einheit metaphysischer Struktur.

Damit wird die Melchisedech-Vorlage aber sofort wieder inhaltlich isoliert. Weder vor 7, 1—3 noch nach 7, 1—3 finden wir in den Ausführungen des Verfassers christologische Aussagen metaphysischer Struktur. 6, 6 ist das Sohnesprädikat mit dem Kreuz in Beziehung gebracht. In der unmittelbaren Nachbarschaft von 7, 1—13 stehen *Ἰησοῦς* (6, 20), *ὁ κύριος ἡμῶν* (7, 14), *ἔγγυος Ἰησοῦς* (7, 22). Im Hebräerbrief sind die metaphysischen Prädikate [4] überhaupt von peripherischer Bedeutung, sind nur Rahmenwerk. Wer deshalb hinter den ersten Versen von Kap. 7 eine Absicht des Verfassers vermutet, die metaphysische Struktur seiner Christologie hervorzukehren, verkennt den Aufbau der Christologie des Hebräerbriefes völlig. Eine Doppelheit liegt vor, spekulative Konstruktion von oben, geschichtliche Tradition von unten [5], aber niemals in einem Verhältnis beiderseitiger Gleichwertigkeit. Der Anfang des Hebräerbriefes ist dafür symptomatisch: Die Periode 1, 1—3 gipfelt nicht in dem „Schöpfungsmittler" als dem Anfang der Welt, sondern in dem Erhöhten zur Rechten Gottes als dem Ziel der Welt. Die zeitlosen Präsenspartizipia [6] werden nur vorangeschickt, damit der Verfasser zur Hauptsache kommt: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ*. Der „Übergeschichtliche" ist Angelpunkt der Christologie des Hebräerbriefes, und zwar die Übergeschichtlichkeit nicht als leerer Begriff, sondern als Begriff + Anschauung. Leiden und Erhöhung [7] bilden die zwei unbedingt zusammengehörigen Seiten des hohenpriesterlichen Werkes. Der entscheidende inhaltliche Einfluß dafür stammt aus der Gemeinschaft des Verfassers an der sieghaften urchristlichen Auferstehungsgewißheit, für deren Kraft der Hebräerbrief eines der machtvollsten Zeug-

[1] Bleek II 2 p. 299. 305. 314. 316.

[2] Etwa „juristischer" Terminus oder „soziale" Bezeichnung, siehe dazu die Kommentare! [3] Etwa wie die Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus.

[4] Folgende Terminologie scheint auf metaphysische Struktur hinzudeuten: 2, 14 *μετέσχεν*; 2, 10. 11—13 *οὐκ ἐπαισχύνεται*; 5, 7 *ἡμέραι σαρκός*; 7, 13 *μετέσχηκεν*; 9, 11 *παραγενόμενος*; 7, 14 *ἀνατέταλκεν*; 9, 26 *πεφανέρωται*; 9, 28 *ἐκ δευτέρου ὀφθῆναι*; 10, 5 *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*.

[5] So Holtzmann. [6] *ὢν — φέρων*. Hebr. 1, 3.

[7] Charakt. Wendung 9, 12 *εἰσῆλθεν διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*.

nisse ist. Der Glaube an den „lebendigen", nicht im Kreuzestod untergegangenen Herren führt zur Konzentration, alles „Leben Jesu" wird fast „punktuell" in Leiden, Tod, Erhöhung fixiert[1]. Der Präexistenzgedanke ist erst eine Projektion rückwärts, von der Gewißheit eines Zieles der Geschichte dringt das fromme Denken forschend in den Anfang alles Geschehens. Dem *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* in Vers 2 folgt das *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. Damit findet des Verfassers Bedürfnis auf gedankliche Abrundung und Symmetrie Befriedigung. Nur für äußerliche Betrachtungsweise verschiebt sich der Ausgangspunkt der Christologie in die Präexistenz, in die Metaphysik. Der „lebendige" Hohepriester zur Rechten Gottes ist nicht der konstruierte Schlußpunkt der christologischen Linie. Die Dinge liegen genau umgekehrt[2]. Die Präexistenz ist konstruiert auf der Grundlage der Postexistenz, der Übergeschichtlichkeit. Gewiß liegt in den christologischen Formulierungen etwas Schillerndes. Das Ineinander von metaphysischer Konstruktion und erlebter, heilsgeschichtlicher Realität läßt sich nach außen nicht in eindeutigen, begrifflichen Formen erfassen. Der Hebräerbrief bleibt besonders in den Antinomien stecken, um die auch sonst keine Christologie herumkommt, weil ihm für das Erlebnis des übergeschichtlichen Herren lebendige Anschauungen des geschichtlichen Jesus fehlen, die gedankliche Klarheit und religiöse Gewißheit miteinander ausgleichen helfen. Hinter der vorsichtigen Terminologie (siehe S. 9 A. 4) birgt sich jedoch keine Unsicherheit der Sache. Niemals nutzt der Verfasser die Präexistenz und metaphysischen Prädikate paränetisch aus. An allen Stellen, wo praktisch-persönliche Ermahnungen die rationalen Beweisgänge unterbrechen, begegnet uns als christologisches Motiv der übergeschichtliche, lebendige Herr oder die geschichtliche Tat des Hohenpriesters[3].

So wird verständlich, warum nur ein Prädikat der Melchisedech-Vorlage (*μήτε ζωῆς τέλος*) 7, 4ff. aufgenommen und wirklich durchgeführt wird. Die übrigen metaphysischen Formulierungen sind dem Verfasser innerlich fremd, sie hätten den religiös so wichtigen Gedanken von 2, 18 (*κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι*) gefährden und den mangelnden Ausgleich der beiden christologischen Linien zu einer praktisch unerträglichen Zerreißung des christologischen Inhaltes gemacht[4].

[1] Es verflüchtigte sich tatsächlich in „Tage des Fleisches" (5, 7), in ein *ὀφθῆναι* (9, 28).

[2] Windisch greift m. E. fehl in seinem Aufbau der Christologie, wenn er z. B. sagt p. 15 (Hebräerbrief 1913) zu Hebr. 9, 14: Jesus tritt ins himmlische Heiligtum . . . er vermag das nur kraft seiner wieder wirksam werdenden göttlichen Natur. Eine Stelle wie 9, 12 zeigt, daß Leiden und Erhöhung die Grundlagen sind, auf deren Tatsächlichkeit der Verf. seine Christologie aufbaut.

[3] Z. B. 10, 19ff,

[4] Außerdem wären sie in Konflikt mit der „Schrift" gekommen cf. Hebr. 1, 5 (*γεγέννηκά σε*).

Die Fremdheit der Melchisedech-Vorlage ist natürlich keine absolute, daß man annehmen müßte, die Verse 7, 2b—3 seien von späterer Hand eingeschoben. Der Verfasser hat die Vorlage übernommen, ihrer klangvollen Form, ihrer feingeschliffenen Prädikate wegen, ohne ein tieferes Interesse am Inhalt. 7, 2b—3 ist ein rhetorisches Schmuckstück[1], verlockend wegen seiner formalen Abrundung und seines inhaltlichen Geheimnisses, es malt einen Nimbus der Größe um das Wort Melchisedech, macht „das Hohepriestertum nach der Ordnung Melchisedechs" für einen Augenblick zum *πολὺς λόγος καὶ δυσερμήνευτος* (5, 11), dessen Schleier dann 7, 4ff. sofort wieder in der klaren Deutung des Verfassers gelüftet wird.

Die Frage nach der Herkunft der Vorlage führt uns auf die zeitgeschichtliche[2] Umgebung des Hebräerbriefes, die Melchisedech-Prädikate deuten auf den Einfluß der Philonischen Atmosphäre. Der Philonische *λόγος* wird ausdrücklich[3] als *οὐκ ἄνθρωπος* bezeichnet, mit geheimnisvollem Ursprung: *γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν.* Der Satz bringt in prägnanter Form die Verwandtschaft von Hebr. 7, 3 und Philo zur Anschauung, abgesehen davon, daß die Deutung *βασιλεὺς δικαιοσύνης — βασιλεὺς εἰρήνης*[4], das Prädikat *ἀμήτωρ*[5] und auch die exegetische Methode[6], die mit dem „Schweigen"

---

[1] Das *πηλίκος* V. 4 stellt die Verbindung dar, obwohl man es ebenso gut aus Vers 4 und dem betont am Ende stehenden *ὁ πατριάρχης* erklären kann.

[2] Die christologischen Aussagen des Hebräerbriefes haben sprachliche u. inhaltliche Parallelen mannigfacher Art aufzuweisen: der *λόγος* als *ἀρχιερεύς* bei Philo; Levi als *λειτουργός* im himmlischen Heiligtum (test. Levi); die Entrückung frommer Gottesmänner, priesterliche Funktionen der Engel im Himmel, dazu die Begriffs- und Anschauungswelt des A. T. Aber trotz Übereinstimmung liegt dem christologischen Bilde des Hebr. durch die charakteristische Zusammenfassung der Einzelzüge ein neuer Inhalt zugrunde. Die Zusammenstellung z. B. *εἰσῆλθεν διὰ ἰδίου αἵματος* hat nichts Konstruktives, sondern etwas Originales, sie ruht auf der in religiösen und geschichtlichen Kategorien erfaßten Wirklichkeit des lebendigen Hohenpriesters.

[3] de fuga et. inv. 109 ed. maj. Cohn-Wendland III 133, 12.

[4] Cohn-Wendland I 130, 5.

[5] *ἀμήτωρ* bei Philo (zitiert nach Band, Seite und Zeile der Cohn-Wendlandschen Ausgabe). III 15, 11 *ἀρχή*; II 181, 7 *τὸ αὐτομαθὲς γένος*, d. i. Isaak, der III 179, 5 *ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ*, d. i. der *λόγος* ist. I 64, 21; III 39, 15; 49, 7 (*ἑβδομάς*); IV 292, 16 (*ἡ ἀμήτωρ φύσις* = *ἑβδομάς*); IV 249, 2. 5 *ἡ ἑβδομή*; V 100, 16 *ἡ ἱερὰ ἑβδομή*; I 34, 11 *τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ Παρθένῳ.* Die vielen Prädikate mit alpha privativum fallen bei Philo außerdem sofort auf, obwohl *ἀπάτωρ* und *ἀγενεαλόγητος* fehlen. Es ist die Sprache der Philosophie, die die absolute Verschiedenheit des „wahren Seins" von den vergänglichen Erscheinungen auf dem Wege der Negation erfaßt.

[6] III 124, 3 (die Schrift sagt nichts von Kains Tod); I 180; I 76; weiteres Material bei Carl Siegfried, Philo von Alex. p. 179. Die viel zitierte Sarah-Stelle (II 181, 8) ist kein Beweis für Folgerung aus dem Schweigen der Schrift. Es steht ausdrücklich da Gen. 20. 12 (LXX) *οὐκ ἐκ μητρός.*

der Schrift operiert, sich bei Philo finden[1]. Während man sich sonst im Hebräerbrief zu hüten hat, den Philonischen Einfluß zu überschätzen[2], beruht die Melchisedech-Vorlage ganz auf der Philonischen Logoslehre, allerdings schon auf einer Weiterführung aus der Metaphysik zur Spekulation[3]. Mit Hilfe geheimnisvoller Exegese hat man in dieser Gestalt des alten Testamentes eine Anschauung für den Logos-Gedanken gefunden, vielleicht auch schon irgendwie über eine Erscheinung („Inkarnation") des göttlichen Mittelwesens spekuliert. Wir hätten dann hier deutliche Spuren eines vorchristlichen Gnostizismus, ohne daß man sich damit Friedländers Beweisführung verschreibt[4]. Der Verfasser des Hebräerbriefes fand die Melchisedech-

---

[1] Leisegang, der mir auch die Angaben aus dem Philo-Index freundlichst zur Verfügung gestellt hat, legt zum Verständnis von Hebr. 7, 1—3 den Finger auf das Begriffspaar *ἡμέραι — αἰών*. Auch bei Philo sind die *ἡμέραι* im Gegensatz zum *αἰών* die Bezeichnung der irdischen Zeit, die in einzelne Abschnitte zerfällt, gegenüber der unteilbaren Ewigkeit (Plato, Timaeus 37 C—38 B, für Philo siehe Leisegang in den Beitr. z. Gesch. d. Philos. des MA. XIII 14). Nur kann ich freilich nicht mit Leisegang in Hebr. 7, 1—3 eine Polemik des Verfassers des Hebräerbriefes gegen eine Inkarnation des *λόγος* finden. Das heißt m. E. die Struktur der Christologie des Hebräerbriefes, vor allem die Gedankenführung von Kap. 7, 4 ff. verkennen, die alles andere als metaphysisch-spekulativ interessiert ist. Der Gebrauch des Begriffspaares *ἡμέραι — αἰών* ist im Hebräerbrief ein anderer, der Verfasser kann, weil für ihn die geschichtlich-religiösen Kategorien dominieren, das Verhältnis der beiden Begriffe völlig umkehren. Er redet von einer *συντέλεια τῶν αἰώνων* 9, 26, von dem „nahenden" Tag 10, 25, d. h. *ἡμέρα* wird zum Ziel des *αἰών* (auf Grund des alttestamentlichen Gebrauches vom Tag Jahwes = Weltgerichtstag).

[2] Die Beziehungen Philos zum Hebr. ruhen auf sprachlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen (Material in dem Kommentar von Windisch, vgl. auch Büchel in den ThStKr. 1906 p. 584/5) und kommen vor allem für das metaphysische Rahmenwerk in Betracht. Aber von einseitig metaphysischer Struktur sind auch die mit Philo verwandten Formulierungen weit entfernt. Der „Sohnes"begriff z. B. hat von Ps. 2, 7 und 2. Sam. 7, 14 eine alttestamentliche, man kann auch sagen, christliche Prägung. Ferner: Gott hat geredet. (Hebr. 1, 2): „Wort" kein logisch-metaphysischer Begriff, sondern persönlich erlebbare Realität der göttl. Offenbarung. Cf. Hebr. 4, 12 ff. (cf. Jerem. 23, 29).

[3] Metaphysik und Gnosis sind benachbarte Erscheinungen der Geistesgeschichte. Was Philo „theoretisch" erarbeitet hat, macht die spätere Gnosis teilweise einfach zu ihrem „praktischen" System.

[4] Es ist unmöglich, dem Hebräerbrief eine doppelte Frontstellung zuzuweisen gegen Juden und „Melchisedekianer". Dazu bedient sich schon 7, 4 ff. der Verfasser des übernommenen Stückes „melchisedekianischer" Gnosis mit viel zu wenig persönlichem Interesse. Er polemisiert garnicht. Alle anderen uns heute bekannten gnostischen Melchisedech-Spekulationen zeigen aber erst eine Abhängigkeit von Hebr. 7 (s. d. 5. Abschnitt dieser Arbeit). In den Philonischen Stellen (Friedländer, Moriz, Der vorchr.-jüdische Gnostizismus 1898, p. 28 ff.) findet sich nichts von einer Melchisedech-Inkarnationslehre analog der der „Kainiten" oder „Sethiten".

Exegese vor[1], übernahm sie, interpretierte sie dann freilich in seiner Weise völlig frei und auf dem Grund religiös erlebter, geschichtlicher Wirklichkeit.

Zusammenfassend ist über die älteste christliche Melchisedech-Auslegung im Hebräerbrief zu sagen: Die Exegese beginnt 7, 4ff. Sie hebt sich deutlich von der gnostisch-spekulativen Struktur der Vorlage ab. Gewiß umschließt die Eigenart des Verfassers ein seltsames Ineinander von persönlicher Gewißheit, die erlebt sein muß, und klarem Verstand, der bis ins letzte beweisen will. Christliche, jüdische, griechische Eigenart erscheinen vor uns in merkwürdiger Verflochtenheit. Aber die Abstufung ist unverkennbar. Nicht beherrscht das zeitlose Nebeneinander von unvollkommener Erscheinungswelt und dem reinen Reich der Ideen die Struktur des Hebr.-Briefes[2]. Das jüdische Geisteserbe überwiegt das griechische. Die Aufeinanderfolge alles Geschehens in der Zeit, der geschichtliche Sinn, die Zeitkategorie bestimmen die Grundeinstellung des Verfassers von Anfang bis zu Ende. Freilich schreibt er nicht als „Historiker" aus der Freude an geschichtlichen Mitteilungen. Dazu ist der Verfasser viel zu sehr religiöse Persönlichkeit. Er schaut Zusammenhänge, geheimnisvolle Übereinstimmungen des Geschehens mit dem Blick des Glaubens. Wohl bleiben die Personen, die konkreten Situationen von Gen. 14, 18—20 bestehen; aber nur im Hintergrund. Nur einzelne Züge werden beleuchtet und nur so lange, soweit beleuchtet, als sie den Glanz der eigentlichen Lichtquelle widerspiegeln. Vor der Helligkeit des *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ* verblaßt die Gestalt des Melchisedech schnell. Zu stark scheint das persönlich erlebte „Neue" durch das „Alte" hindurch. Das Wort „heilsgeschichtlich" charakterisiert am besten die Einstellung des Hebräerbriefes, geschichtliche und religiöse Kategorien durchdringen einander[3].

[1] Die jüdische Michael-Spekulation gibt infolge spärlichen und späten Nachweises keine Handhabe zu Rückschlüssen. Vgl. Riggenbach, Kommentar zum Hebräerbrief 1922, p. 179 Anm.

[2] Vgl. Hebr. 8, 2; 9, 23. 24; 10, 1 u. a. m. Das „griechische" Denken fehlt also keineswegs.

[3] Ich verweise noch auf folgendes: Die geschichtlichen „Tatsachen" des hohenpriesterlichen Werkes stehen hinter den vielen Aorist-Formen vgl. 1, 3. 4; 2, 3; 4, 18; 5, 8; 7, 27; 9, 12 u. a. m. Das ganze XI. Kapitel spiegelt *κατ' ἐξοχήν* eine religiöse Auffassung wieder, ohne daß die geschichtlichen Kategorien verblassen. Typologie ist geschichtlich, Allegorie ist geschichtslos. Endlich zeigt auch der „Sünden"-Begriff im Hebräerbrief den ganzen Ernst religiöser Erfassung: Sünde nicht einfach bloße Unvollkommenheit infolge der materiellen Bedingtheit unseres Lebens, nur durch das Blut eines fleckenlosen Opfertieres konnte sie hinweggenommen werden.

2. Abschnitt

Der alexandrinische Religionsphilosoph Philo

Weder in dem kleinen Kommentarwerk katechetischer Form, den „quaestiones et solutiones", noch in der großen homiletisch-allegorischen Auslegung der Genesis ist das 14. Kapitel und damit Melchisedech thematisch behandelt[1]. So sind wir nur auf gelegentliche Auslegungen, besser gesagt, exegetische Notizen über Melchisedech angewiesen[2].

1. leg. alleg. III, 79—82 (I 130, 5 ff.)

Eine allegorische Melchisedech-Auslegung

Zwei Stichworte beherrschen Philos Ausführungen: *βασιλεύς* und *ἱερεύς*. Die erstere Bezeichnung wird ihm Anlaß, in Melchisedech den *βασιλεὺς νοῦς* veranschaulicht zu finden, der seine Führerschaft im menschlichen Seelenleben mit innerer Überzeugungskraft verbindet, sodaß das Lebensschifflein gute Fahrt bekommt. Friede, Freude, Heiterkeit sind die köstlichen Gaben dieses Königs an die Seele.

In der Gabe des Weines liegt freilich noch ein besonderer Sinn für Philo angedeutet: Melchisedech ist als Priester der Logos, der von oben im „göttlichen Rausch" die Seele ergreift und sie befähigt, in letzten, erhabenen Gedanken, losgelöst vom Irdischen, ein Abbild des Höchsten zu erfassen.

Melchisedech ist hier keine personhafte, geschichtliche Wirklichkeit, die wir von unserer Gegenwart als Vergangenheit empfinden, die wir in einem zeitlichen Ablauf von Ereignissen betrachten. Gen. 14, 18—20 spiegelt einen ideellen Vorgang wieder, Melchisedech ist einmal eine seelische Verhaltungsweise, eine Sinnesart[3]: der zu königlicher Herrschaft gekommene Sinn[4] und zum anderen die von

---

[1] In den quaest. et solut. befindet sich die Lücke zwischen Gen. 12, 6—15, 2, im großen allegorischen Werk zwischen 10, 17—15, 18. Von Gen. 6, 1—4 an hat Philo nur ausgewählte Abschnitte kommentiert, obwohl einiges verloren gegangen sein mag. Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [4] 1909 III p. 654 Anm. 54.

[2] Gen. 14, 18—24 wird bei Philo behandelt: Gen. 14, 18 = I 130, 5; 131, 7; IV 51, 22 ff. — Gen. 14, 20 = III 91, 1; III 92, 7. — Gen. 14, 21 ff. = I 157, 1. — Gen. 14, 22. 23 = II 190, 20; I 118, 24. — Gen. 14, 24 = II 300, 22. — (Angabe nach Band, Seite, Zeile der Ausgabe Cohn-Wendland.) (Ps. 110, 4 wird von Philo nicht herangezogen).

[3] Griech. Ausdr. *τρόπος*, z. B. I 82, 22 Juda = *ὁ ἐξομολογητικὸς τρόπος* (= Bekennernatur).

[4] *ὁ νοῦς*, der „Sinn" gehört für Philo in die Kategorie des Menschlichen, vgl. *ὁ ἀνθρώπινος νοῦς* I 70, 18. 19.

oben stammende göttliche Kraft, die das vernunftgemäße Denken zur reinen Schau des wahren Seins führt[1]. Die konkrete, geschichtliche Wirklichkeit ist verallgemeinert und „entzeitlicht". Man hat den Eindruck, daß einzelne Worte[2] aus Gen. 14, 18—20 beliebig herausgegriffen und zum Ausgangspunkt für vorher schon festliegende philosophische Gedankenreihen gemacht werden. Der willkürlichen Auswahl entspricht die Willkür der Deutung, man hat das Gefühl, als käme garnichts auf einen eigenen Sinn des Schriftwortes an, sondern als könne jedes Wort jeden philosophischen Gedanken veranschaulichen.

2. De Abr. 235—36 (IV 51, 22ff.)

Eine moralisierende Paraphrase von Gen. 14, 18—20

Gen. 14 wird ganz auf Abraham zugespitzt, der als der Typus des *σοφὸς ἀνήρ* erläutert wird. Das Zusammentreffen Abrahams mit Melchisedech zeigt Melchisedechs staunende Bewunderung der großen Tat und seine Erkenntnis, daß dies nicht ohne Gottes Hilfe geschehen sein könne. Melchisedechs Segen wird zum Dankgebet, seine Handlung mit Brot und Wein ein Siegesopfer, eine Bewirtung der Feldzugsteilnehmer. Als Abrahams Freund[3] freut er sich dessen Sieges als seines eigenen. Die Erwähnung des „Zehnten" in V. 20b fehlt[4].

Diese Auslegung ist nicht willkürlich wie die Allegorie, was Auswahl des Schriftwortes und seine Bedeutung betrifft. Ohne sklavische Wortgebundenheit haben wir es mit einer freien Interpretation im

---

[1] Der *λόγος*-Begriff in leg. alleg. III 80 ist der bekannte stoische terminus nach der ethischen Seite betrachtet: Das ewige Naturgesetz in Welt und Menschen, mit dessen Erfüllung auch der einzelne sein innerstes Wesen zur Erfüllung bringt, vgl. I 72, 17. In leg. allg. III 82b dagegen scheint mir der Begriff im Sinn intellektualistischer Mystik gebraucht zu sein. Wir haben zu übersetzen: denn als Priester ist er die Vernunft, die den Seienden zum Anteil hat. Der Logos ist die geheimnisvolle Schau des „Göttlichen" in der *θεία μέθη* (vgl. I 65, 1. 2), die Erfassung des Allgemeinsten (I 107, 28) des Urbildes (I 77, 21ff. der Logos als Urbild) in letzten, erhabensten Gedanken. Zu der Identifikation Philos, der in seiner Allegorie Melchisedech mit dem Logos gleichsetzt, passen die Hebräerbriefprädikate von Kap. 7 am ehesten. Das geheimnisvolle Erlebnis der Schau letzter, erhabener Gedanken über das Wesen des Seins ruht auf dem geheimnisvollen Ursprung des „Logos", der Gott zum Vater und die Weisheit zur Mutter hat (III 133, 12).

[2] *βασιλεὺς δίκαιος — βασιλεὺς εἰρήνης* (79, 80) — *ἄρτους καὶ οἶνον προσφέρει* (81) — *οἶνον* (82a) — *ἱερεύς* (82b) — *ἱερεὺς τοῦ ὑψίστου* (82c).

[3] Cf. die stoische Betonung der Freundschaft als der gemeinsamen Betätigung des ethischen Gesetzes.

[4] Sie wird aber III 91, 1 als ein *ἀνατιθέναι* von *χαριστήρια τῆς νίκης* an Gott aufgefaßt.

moralisierenden Tonfall zu tun. Ihr Charakteristikum ist Einseitigkeit, alles in moralischer Abzweckung und mit Sympathie für den *σοφὸς ἀνήρ* gesehen.

3. De congressu erud. gratia 99 (III 92, 7)

Ein Zitieren im Vorübergehen

Wir stehen hier erstmalig vor einer Exegese, die in Melchisedech einen „Autodidakten" der Gotteserkenntnis sieht[1]. Philo hat natürlich für Melchisedech als historische Person kein Interesse gehabt. Auch bei dieser Zitation im Vorübergehen will er nicht mit geschichtlichen Reminiszenzen aufwarten. Er streift sicher auch hier nur eine Tradition seiner Zeit mit tieferem, allegorischen Verständnis: Melchisedech ist das Prinzip der Vernunft, das in jeden Menschen gelegt ist[2].

4. Zusammenfassung

Wir haben es bei der Person des Alexandriners mit einer vom Verfasser des Hebräerbriefes grundlegend verschiedenen Struktur des Geistes zu tun. Als großer Unterschied fällt sofort das Fehlen der geschichtlichen Kategorien auf. Abraham und Melchisedech veranschaulichen bei Philo seelische Haltungen, Vorgänge in der Innenwelt des Menschen. Auch die Darstellung Abrahams (2) zielt bei aller Auffassung der Ereignisse in zeitlicher Folge doch letzlich auf die Typisierung des *σοφὸς ἀνήρ* ab, d. i. des Menschen *κατ' ἐξοχήν*. Die Geschichte ist auf einen Punkt zusammengeschoben, auf eine Fläche aufgetragen. Der Pentateuch ist ein Katechismus der Moral des Weisen oder ein Lehrbuch der Psychologie[3]. In ihr spiegelt sich der menschliche Geist wieder, der denkend das Nebeneinander von Geist und Materie, das zeitlose Wesen des Seins erfassen will. Das Schriftwort ist nur äußerlicher Ausgangspunkt. Sein Inhalt wird von den philosophischen Gedankenreihen der eklektischen Philosophie Philos bestimmt. Sie liegen vorher schon fest und brauchen nur in dem verborgenen Hintergrund der heiligen Worte gefunden zu werden. Das heißt, den wahren Sinn der Schrift erfassen, der dann keines Ausgleiches mit dem Wortsinn bedarf. — Der Verfasser des Hebräer-

[1] *ὁ τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην.* Wir begegnen ihr später z. B. in der historisierenden Auslegung der griech. u. lat. Väter.

[2] Die Gleichung ergibt sich auch hier: *τὸ αὐτομαθὲς γένος* ist II 181, 7 Isaak, dieser aber nach III 179, 6 *ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ* (= *λόγος*).

[3] Ähnlich Schürer p. 649.

briefes versteht die Schrift auf Grund religiös erlebter geschichtlicher Wirklichkeit; der alexandrinische Religionsphilosoph wurzelt in der zeitlosen Sphäre philosophischen Denkens. Darum dort Typologie, hier Allegorie als charakteristische Schriftbenutzung.

---

3. Abschnitt

Die jüdische Geschichtsschreibung (Josephus)

Von den beiden Josephus-Stellen kann die gelegentliche Erwähnung Melchisedechs im „Jüdischen Krieg“ [1] viel eher eine geschichtliche Auffassung genannt werden als seine Würdigung in der zusammenhängenden Geschichtsdarstellung [2].

Im Rückblick auf die früheren Schicksale der Stadt Jerusalem wird Melchisedech als Gründer und erster Priester angeführt, auf den der Name *Ἱεροσόλυμα* [3] zurückgeht. Wir haben keinen Grund, die Gleichsetzung Salem = Jerusalem anzufechten, obwohl ihr später lebhaft widersprochen ist [4]. Man wird von alters her das Salem von Gen. 14, 18 mit Jerusalem in Verbindung gebracht haben. Im übrigen sind des Josephus Angaben Geschichtskombinationen, die nicht viel über die Aussagen der Schrift hinausführen [5]. Verdächtig berührt die starke Akzentuierung des *πρῶτος*: *πρῶτος ἱερασάμενος, πρῶτος τὸ ἱερὸν δειμάμενος*, die keine historische, sondern eine konstruierte, künstliche Sicherheit verrät: die heilige Stadt soll in jeder Beziehung einen heiligen Anfang haben. Der Name „Malkizedek“ wird zu einer Folgerung über das Wesen des Namenträgers ausgewertet. Das nimmt bei des Josephus Stellung zwischen Philo und rabbinischer Exegese nicht wunder. Die Angabe, daß ein *Χαναναίων δυνάστης* der Gründer von Jerusalem sein soll, läßt gewisse geschichtliche Unvoreingenommenheit erkennen.

---

[1] De bello Jud. VI 10, 438 (Niese VI p. 431), im Bericht der Zerstörung Jerusalems.

[2] Antiqu. I 10, 180f. (Niese I p. 31).

[3] = *ἱερὸν* + *Σαλήμ* (Gen. 14, 18). *ἱερὸν* = *πρῶτος τὸ ἱερὸν δειμάμενος.*

[4] Vor allem durch Hieronymus.

[5] Über Gen. 14 führt hinaus: *Χαναναίων δυνάστης — πρῶτος κτίσας Ἱερουσαλήμ — πρῶτος ἱεράσατο — πρῶτος τὸ ἱερὸν δειμάμενος — Σαλήμ = Σόλυμα.*

Nach historischem Maßstab weit wertloser ist die Josephus-Stelle aus den „Altertümern". Wir haben einfach eine Paraphrase von Gen. 14 vor uns. Psychologisierende, rationalisierende und moralisierende Interpretationsweise sind miteinander vereint. Abrahams Tugendhaftigkeit steht im Mittelpunkt. Melchisedechs Segen wird ein frommer Trinkspruch beim gemeinsamen Siegesmahl, aus dem Empfangen des „Zehnten" wird ein Annehmen des Geschenkes, das Abraham dem Melchisedech macht. Von Philos kühner Allegorese ist Josephus weit entfernt. Über Gen. 14 bleibt nicht irgendein Geheimnis: Abrahams Sieg war in seiner Tapferkeit, Tugendhaftigkeit und Klugheit begründet[1]. Josephus' Eigenart läßt sich hier am besten greifen. Er schreibt als „Historiker", im knappen Stil, Notizen mitten in den Fortschritt der Erzählung einfügend, sachlich alles, was dasteht, zur Geltung bringend, mit dem Blick für geschickte Kombinationen und ist gleichzeitig der nüchterne Verstandesmensch[2], ohne Sinn für Feinheiten einer Situation, die mit anderen als logischen Kategorien erfaßt werden müssen. Auch seine moralische Auswertung der Geschichte gipfelt in der Tugendhaftigkeit des Stammvaters Abraham[3].

---

4. Abschnitt

Die rabbinische Exegese

Wir haben es bei der Auslegung, die Melchisedech im palästinensischen Judentum gefunden hat, nicht mehr mit einem einzelnen Ausleger und seiner Eigenart zu tun. Wir begegnen einer ganzen Reihe von Exegeten aus verschiedenen Zeiten, die aber trotz der persönlichen und zeitlichen Unterschiede die gleiche Struktur ihrer

---

[1] Denn Abraham macht ja einen Nachtüberfall Gen. 14, 15.

[2] Josephus weiß mit der Allegorie nichts anzufangen: c. Ap. II 36, 255 (Niese V p. 84), antiqu. I (prooem. 4, 24; Niese I p. 7).

[3] Die Melchisedech-Würdigung eines späteren Josephus (ben Gorion VI 35, ed. Breithaupt, Gotha 1707) enthält eine ebenso reichhaltige wie phantastische Namenaufzählung, nach der M. ursprünglich den Namen Jehoram gehabt haben soll. Dieser Josephus bietet nach Schürer gerade in der Einleitung seines Werkes bis zur Makkabäerzeit wenig Brauchbares, dürftige, überarbeitete Notizen aus apokryphen, legendarischen Stücken; vgl. RE ³ IX 386 (Schürer), Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden p. 154 ff.

Geistesarbeit zeigen. Wir können sie als eine Einheit betrachten, weil sie durch eine Tradition der Auslegung nach Form und Inhalt verbunden sind. Die Frage des Inhaltes steht dabei im Vordergrund d. h. welchen Inhalt hat die rabbinische Auslegung der Gestalt des Melchisedech gegeben? Daran schließt sich die weitere Frage: wie hat die rabbinische Exegese als Ganzes gearbeitet, welche Einblicke gewinnen wir in die Methode ihrer Auslegung? An dritter Stelle soll dann in Kürze versucht werden, innerhalb des Gesamtbildes der Melchisedech-Exegese historische Linien zu ziehen d. h. das, was von einer Geschichte der Auslegung da ist, festzustellen.

1.

Die rabbinische Exegese ist nicht achtlos an der Melchisedech-Gestalt vorübergegangen. Sie völlig zu ignorieren, wäre unmöglich gewesen: Melchisedech stand in der Thora. Gleichzeitig bot aber auch die Spärlichkeit der ganzen Überlieferung die Möglichkeit zu bequemer Anpassung. Man konnte den Melchisedech in die eigene Gedankenwelt und traditionelle Richtung, ohne den heiligen Text zu vergewaltigen, hineinziehen. Alles, was in der Melchisedech-Episode, besonders im Verhältnis Abrahams zu Melchisedech unsicher, zweideutig erscheinen konnte, wird unmißverständlich erklärt. Über Melchisedechs sekundäre Bedeutung konnte kein Zweifel sein, weil er im Zusammenhang mit der Gestalt des großen Erzvaters Abraham überliefert war. Nur mußte Klarheit über die Frage geschaffen werden: wer war dieser Melchisedech, der mit Abraham in Beziehung trat? Nicht irgendein Unbekannter, sondern eine in der Thora bereits erwähnte Persönlichkeit[1], die nur in Gen. 14 mit anderem Namen hervortritt. Man kombiniert Melchisedech mit Sem, dem Sohne Noahs[2]. So wird einerseits die Tradition des für das eigene Volk immerhin bedeutungsvollen Sem verstärkt und gleichzeitig die Möglichkeit beseitigt, in Melchisedech eine Person zu vermuten, die für den großen Erzvater Bedeutung gehabt hat, ohne zu den sonstigen großen Gestalten der Tradition in irgendwelcher Beziehung zu stehen.

Solche Zuspitzung auf Abraham und die Gleichsetzung Melchisedech = Sem lernen wir z. B. in den Pirke d. R. Eliezer 27[3] und im Seder Eliahu Rabba 25[4] kennen. Daß Sem dem Abraham entgegen-

[1] Grundsatz: quod non in thora, non in mundo.

[2] Gen. 9, 27; 10, 21; 11, 10 ff. Die Kombination z. B. Targum Pseudojonathan zu Gen. 14, 18 (ed. W. Ginsburger, 1903 p. 24).

[3] ed. Lemberg 1867, aus dem Anfang des IX. Jhdts.; cf. Zunz, Die gottesd. Vorträge der Juden p. 154—162 (auch für das folgende).

[4] ed. Friedmann, Wien 1902, aus der Mitte des X. Jhdts.

geht, ist psychologisch begründet in seinem Erstaunen über Abrahams große Siegestat, besonders darüber, daß dieser alle verlorene Habe zurückbringt. Dem Lobpreis Melchisedechs begegnet Abraham voll Demut: „Herr der Welt, nicht durch meine Hand ist dies alles geschehen, sondern die Kraft deiner Rechten hat es zuwege gebracht." Die Szene klingt aus mit einer Engelsantwort auf Abrahams demütiges Gebet, in der Gott als der „Schild Abrahams" gepriesen wird.

In Vergessenheit geraten konnte das Motiv des Zehntengebens nicht, und doch ist auffällig, wie wenige der Ausleger darauf Bezug nehmen[1]. Die Methode der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit bot von vornherein die Möglichkeit, an den Worten dieses zweideutigen Satzes vorüberzugehen. Andererseits konnte man den Segen über Abraham[2] (Gen. 14, 19) oder die Absonderung der großen „Hebe" (Gen. 14, 23) durch Abraham betonen, die mit dem „Zehnten" nichts mehr zu tun hatte. Während die beiden eben genannten Stellen den Schlußsatz von Gen. 14, 20 nur in dem Sinne verwenden, daß Abraham als erster den Zehnten, und nicht etwa von seiner Habe, sondern von der Sodoms und Gomorrhas gegeben habe, unterstreichen andere Auslegungen stärker die Verdienstlichkeit, die Erstmaligkeit dieser Handlung des Erzvaters Abraham. So ist der Segen, der „in allem" auf Abraham, Isaak und Jakob geruht hatte, eine Auswirkung des Verdienstes Abrahams, der den Zehnten „von allem" gab[3].

In einer 3. Stelle[4] wird dagegen das Verhältnis von Empfänger und Geber als unsicher hingestellt — wir wissen nicht, wer den Zehnten gab und nahm —, ja schließlich überhaupt umgekehrt: Es wird der Herr selbst gewesen sein, der Abraham den Zehnten gab. Die Handlung wird zur symbolischen Krönung Abrahams: Gott nahm ein Zeichen unter dem Stuhl seiner Herrlichkeit hervor und machte daraus eine Krone dem Abraham. Diese Umkehrung des Verhältnisses von Zehnten-Geber und -Empfänger ist für die rabbinische Exegese auch indirekt nachweisbar durch Hieronymus. Er führt als Meinung der „Hebräer" über diese Stelle an: ambiguum habetur, d. h. wir wissen nicht, wer den Zehnten gab und nahm[5]. Auch in dem bei

---

[1] Schon Philo faßt es (III 91, 1) als ein Darbringen von *χαριστήρια τῆς νίκης*.

[2] Pirke Aboth VI 11, Goldschmidt, Der babyl. Talmud VII p. 1176.

[3] Bereschit Rabba 43 zu Gen. 14, 20 (Aug. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba, deutsch, Leipzig 1881 p. 200).

[4] Allerdings sehr spät: Midrasch ha ne'elam in Sohar chadasch p. 21 a. 22 d. ed. Amsterdam 1700, siehe M. J. ben Gorion, Die Sagen der Juden, Frankfurt 1913—19 II p. 176; (vgl. aber auch Beresch. R. 44 zu Gen. 15, 1 [Wünsche p. 203], eine eigentümliche Auffassung).

[5] Ep. ad Evangelum 73, 6 (CSEL 55, 20); diese jüdische Exegese bestätigt und

Euseb praep. ev. 9, 17 [1] erhaltenen Bruchstück aus der Schrift eines unbekannten Samaritaners finden wir diese Auffassung von Gen. 14, 20. Gewiß hat sich ein großer Teil der Ausleger vor einem solchen Radikalmittel gescheut, damit aber nur indirekt bestätigt, wie schlagend die Beweisführung des Hebräerbriefes auf dessen geistige Umwelt gewirkt haben muß.

Teilweise ist die Abraham-Melchisedech-Begegnung einfach als Bewirtungsszene der vom Kriege ermüdeten Mannen Abrahams durch Sem aufgefaßt [2]. R. Jizchak [3] hebt auf diesem Hintergrund Abraham heraus aus der Zahl der „Vorübergehenden" — darunter sicherlich Melchisedech — und „Zurückkehrenden". Er verbindet die Worte „der Himmel und Erde geschaffen hat" mit einer göttlichen Anerkennung Abrahams.

In der bekanntesten rabbinischen Auslegung von Gen. 14, 18—20 [4] durch R. Ismael erscheint Sem in seiner Stellung Abraham gegenüber geradezu mit einem sittlichen Mangel behaftet: Sem nennt Gen. 14, 19b Abrahams Namen vor Gottes Namen. Darum wird ihm das ursprünglich zugedachte Priestertum entzogen und in Ps. 110, 4 dem Abraham übertragen [5].

Nicht nur der 4. Vers, sondern der ganze 110. Psalm wird zu Abraham in Beziehung gesetzt: der Sieg Abrahams (Gen. 14) liegt in ihm ausgesprochen [6]. Sein 1. Vers ist ein Bekenntnis Gottes zu Abraham, als er die Könige heranziehen sieht [7]. Der 3. und 4. Vers sind der Schwur Gottes als Lohn für die Ausführung des göttlichen Willens

---

bekämpft zugleich auch Rupertus abbas Tuitiensis, de trinitate et operibus eius V, 14 (MSL 167, 380 A); vgl. Riggenbach, Kommentar z. Hebräerbrief [3] 1922, p. 190 Anm. 25.

[1] Über die Stelle wird im folgenden noch ausführlich gehandelt: MSG 21, 708. Vgl. unten S. 27.

[2] Raschi (Kommentar zum Pentateuch, übers. v. L. Haymann, Bonn 1833 p. 115), ein mittelalterlicher Rabbine (gest. 1105) wiederholt damit nur ältere Auslegungen, wenn er die Bewirtung an die Spitze stellt (cf. Hieronymus, CSEL 55, 20, der als Meinung der Hebraei auch anführt: in refectionem panem et vinum obtulit, cum abnepoti suo hoc iure debuerit). Raschi läßt dann die Versöhnungsszene Abraham Sem und die Einweihung Abrahams in die heil. Trankopfergesetze folgen.

[3] Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 19 (Wünsche p. 199,200). R. Jizchak ist Amoräer der 3. Generation (= A 3).

[4] Wajikra R. 25 zu Lev, 19, 23 (ed. Wünsche p. 170), Nedarim 32b. (ed. Goldschmidt, Der babyl. Talmud IV p. 903). R. Ismael um 135 n. Chr.; vgl. auch R. Abba b. Kahana (A 3) in Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 19 (Wünsche p. 199).

[5] „'al dibrathi" = auf Grund des Wortes Melchisedechs, worin er den Fehler beging.

[6] Mechilta, zu Ex. 15, 7, ein tannaitischer Kommentar, übers. v. Winter-Wünsche p. 131.

[7] R. Chana b. Levi, ein Amoräer unbek. Zeit, Sanhedrin 108b. (Goldschmidt, VII p. 489).

durch Abraham, vor allem der 4. Vers bestätigt Abrahams Priester- bzw. Hohepriestertum[1]. Daß die anderen Einzelzüge von Gen. 14 z. B. das Wort „magganan" von V. 20 ständig zum Lobpreis Abrahams verwertet werden, wird nach dem bisher gezeichneten Gesamtbilde verständlich sein[2].

Die rabbinische Exegese macht jedoch Abrahams Stellung nicht zu einer absoluten. Sie stellt den großen Erzvater ganz in den Vordergrund, aber vergißt dabei nicht, auch der 2. Person der Melchisedech-Episode hier und dort konkrete Züge und bei aller Stellung im Hintergrund immerhin eine relative Bedeutung zu geben.

Schon daß nach R. Jochanan bar Nappaha[3] und seinem Schüler R. Levi die Erwähnung des Weines in Gen. 14, 18 wie überall in der Thora, wo er vorkommt, eine üble Spur hinterläßt, deutet an, daß über Abraham auch negative Urteile nicht fehlen: er wird mit der 400jährigen Knechtschaft seiner Nachkommen bestraft, deren Ankündigung man in Gen. 15, 13 findet[4].

Eine ganz andere Beleuchtung erhält auch die Szene Gen. 14, 18—20, wie sie R. Berachja[5] kommentiert und mit Jes. 41, 5—7 veranschaulicht. Sowohl Sem wie Abraham sind in großer Besorgnis, Abraham, weil er Sems Kinder erschlagen hat[6], Sem, weil er so gottlose Kinder wie Kedorlaomer habe, aber beide helfen auch einander, Abraham mit Gaben[7], Melchisedech mit Segnungen. So wird Jes. 41, 7 durch diese Szene illustriert: es ermutigt „der Künstler" (= Sem, der Erbauer der Arche) den „Goldschmied" (= Abraham im Glutofen geläutert) und (umgekehrt) der „Glätter" den, der den Amboß schlägt.

Sems (Melchisedechs) Bedeutung beruht auf seiner Verbindung mit priesterlicher Tradition. R. Samuel b. Nachman[8] läßt ihn dem Abraham die Priestergesetze von Schaubrot und Trankopfer ent-

---

[1] R. Juda b. Simon (A 4) in Beresch. R. 55 zu Gen. 22, 2 (Wünsche p. 262, 264); R. Jehoschuah b. Quarcha (Tannaitische Zeit, T 3) in Debarim R. zu Dtn. 3, 24 (Wünsche p. 21).

[2] Zur Verherrlichung Abrahams in der rabb. Exegese vgl. Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 20 (Wünsche p. 198) („Kunstgriffe" Gottes; Verwandlung des Staubes, den Abr. auf seine Feinde wirft, zu Schwertern); Beresch. R. 44 zu Gen. 15, 1 (Wünsche p. 202) (alle Besorgnis Abrahams ist unbegründet); Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 17 (Wünsche p. 199) (zum Namen „Königstal" wird das Bild einer Königskrönung Abrahams entworfen).

[3] Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 18 (Wünsche p. 199) (A 2), R. Levi (A 3).

[4] Freilich zugleich gegenteilige Ansicht ebendort, R. Abba b. Kahana (A 3).

[5] Beresch. R. 44 zu Gen. 15, 1 (Wünsche p. 203).

[6] Kedorlaomer (Gen. 14, 9) = Elam (Gen. 10, 22) = Kinder Sems.

[7] Also das „Zehnten"-geben als Geschenk Abrahams an Melchisedech aufgefaßt!

[8] Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 18 (Wünsche p. 199).

hüllen, oder die „Rabbinen“ [1] lassen Melchisedech den Abraham mit der Thora bekannt machen. So stellt die Episode Gen. 14, 18 ff. den Übergang der priesterlichen Tradition und des Amtes [2] von Sem auf Abraham dar. Eigentümlich versöhnend wirkt auch die Auslegung des Midrasch ha ne'elam. Abraham bittet für Sems Haus, daß es nicht völlig vergessen werde. Darauf folgt die Erhörung der Bitte mit den Worten des Ps. 110, 4: Abraham setzt mit dem Willen Gottes Sems Priesteramt fort. Zur Vervollständigung des Melchisedech-Bildes der rabbinischen Exegese müssen wir also die Sem-Tradition heranziehen [3]. In Jerusalem hat Sem Gott gedient. Der Name dieser Stadt ist von Gott aus dem Namen Abrahams (Morija Gen. 22, 14) und Sems (Salem Gen. 14, 18) gebildet [4]. Über den Namen „Malkizedek“ gehen die Auslegungen bis auf eine anonyme Tradition [5] hinweg, die aus ihm die Gerechtigkeit seiner Bewohner folgert und daneben eine zweite Deutung „Herr von Zedek“ stellt. An 2 Stellen [6] erscheint der Name Adonizedek (Jos. 10, 1), wobei Jizchak der Babylonier aus „schalem“ die „Vollkommenheit“ Adonizedeks in dem Sinne folgert, daß er beschnitten geboren worden sei.

Daß Melchisedech als messianische Größe eine Rolle gespielt hat, zeigt der Midrasch zum Hohenliede [7]. Die Blumen (Hohel. 2, 12) werden den 4 Schmieden von Sach. 2, 3 gleichgesetzt. Hier steht Melchisedech an 3. Stelle der messianischen Größen, zusammen mit Elias, dem König Messias und dem Kriegsgesalbten (Messias b. Joseph). Aber Bachers Hinweis zwingt zur Vorsicht, daß nämlich die Einsetzung von „Malki-Zedek“ für „Kohen-Zedek“ ein leicht möglicher Irrtum sein kann. Succa 52b [8] nennt tatsächlich den dritten nur „Kohen-Zedek“, während die Namen der 3 anderen Größen dieselben sind. Für Elias, den Messias ben Joseph, den Messias ben David,

[1] Anonyme, aber oft sehr alte Tradition. [2] Siehe Rabbi Ismaels Auslegung.

[3] Zur Sem-Tradition siehe Bemidbar R. 4 zu Num. 3, 45 (Wünsche p. 57); Beresch. R. 37 zu Gen. 10, 21 (Wünsche p. 166); Beresch. R. 26 zu Gen. 5, 32 (Wünsche p. 115); Tehillim zu Ps. 118, 11 (Wünsche II 1893, p. 161); Beresch. R. 56 zu Gen. 22, 19 (Wünsche p. 271); Pirke d. R. Eliezer 8 (ed. Lemberg 1867), weitere Züge bei M. J. ben Gorion, Sagen d. Juden. I 236, 238; II 349, 352, 377; Sem stirbt im 110. Jahr des Lebens Isaaks, 500 Jahre alt (Sefer hajaschar p. 53 a. b. Prag 1840) (cf. auch Euseb., Chronik a. d. Armenischen ed. J. Karst p. 43 (Euseb. V). Sems Grab (Ozar Tob IV p. 38) (= hebr. Beilage zum Magazin für Wissenschaft d. Judentums).

[4] R. Chelbo (A 4 zu Ps. 76, 3, Beresch. R. 56 zu Gen. 22, 14 (Wünsche p. 270).

[5] Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 18 (Wünsche p. 199).

[6] Beresch R. 43 zu Gen. 14, 18 (Wünsche p. 199), siehe dazu Zunz, D. gottest. Vortr. d. J. p. 162/3, Sefer hajaschar p. 33 a. 34 a. (Prag 1840).

[7] Cantic. R. 2, 13 (Wünsche p. 72) R. Berachja (A 5) im Namen des R. Jizchak (A 3).

[8] Goldschmidt III p. 149.

Pinehas[1] können wir messianische Bedeutung nachweisen, die uns bekannten messianischen Deutungen des 110. Psalms dagegen nehmen auf Melchisedech als Größe der Endzeit keinen Bezug[2].

Endlich ist durch Lueken die Hineinziehung der Melchisedech-Gestalt in die jüdische Michaelspekulation an 2 Stellen nachgewiesen worden. Die Stellen gehören[3] in sehr späte Zeit. Die Michaelspekulation reicht natürlich in ältere Zeiten zurück; wieviel aber von der Gleichsetzung Melchisedech = Michael ebenfalls weiter zurückreicht, ist nicht nachweisbar.

2.

Das Gesamtbild der rabbinischen Melchisedech-Auslegung macht zunächst den Eindruck ziemlicher Willkür. Dennoch ist es nicht Ergebnis eines beliebigen Spieles der Phantasie, sondern einer bestimmten Methode. Das größte Geheimnis der rabbinischen Auslegungskunst beruht in ihrer Kombinationstechnik von Worten und Buchstaben der Schrift. Daß nach unserem Empfinden unmöglichste Sachen nebeneinander gestellt werden können, erklärt sich sofort, wenn man das „Stichwort" gefunden hat, das den kombinierten Schriftzitaten gemeinsam ist. Die Wendung „er gab ihm den Zehnten von allem" hat deshalb zu der sonstigen Abrahamsgeschichte und den Isaak-Jakob-Erzählungen eine Beziehung, weil die Verse Gen. 14, 20; 24, 1; 27, 33; 33, 11 durch das Stichwort „mikkol" oder wenigstens „kol" (ganz, alles) verbunden sind[4]. Darin muß ein Geheimnis verborgen liegen.

Die Wortstellung ist wertvoll, Sems Unrecht läßt sich dadurch beweisen, denn das Wort „Abraham" steht vor „El'Eljon", also hat er Abrahams Name vor dem göttlichen Namen genannt und damit einen schweren Fehler begangen.

---

[1] Material bei Billerbeck, der 110. Psalm in der rabb. Auslegung (in der Zeitschrift „Nathanael" 1910—1912).

[2] R. Judan (A 4) i. N. d. R. Chana, Tehillim zu Ps. 18 (Wünsche I 163); targ. Jerusch. I zu Ps. 110, 4. Freilich kann eine sehr späte Stelle Aboth Nath. 34 zu Sach. 4, 14 (ed. G. Schlechter, Wien 1887) die Gleichsetzung des endgeschichtlichen Kohen-Zedek mit Melchisedech nahe legen, weil hier Ps. 110, 4 als Beweis für die größere Beliebtheit des Messias vor dem Kohen-Zedek angeführt wird.

[3] Riggenbach, Kommentar z. Hebräerbrief 1922 p. 179 Anmkg.

[4] Beresch. R. 43 zu Gen. 15, 1 (Wünsche p. 200). Andere Kombinationen: Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 20 (Wünsche p. 202: miggen (piel = hingeben) + magen (Schild) oder + maggan (aramäisch) umsonst. — Beresch. R. 44 zu Gen. 15, 1 (Wünsche p. 203) Kedorla'omer Gen. 14, 9 + Elam Gen. 10, 22 (Kinder Sems) + Melchisedech (= Sem) Gen. 14, 18 — Tehillim zu Ps. 9, 7 (Wünsche I p. 87): Gen. 14, 18 (Malki-zedek) + Jos. 10, 1 (Adoni-zedek).

Sich wiederholende Worte lassen auf ein Geheimnis schließen[1]. Ähnlich lautende Worte können zu gegenseitiger Erklärung herangezogen werden[2]. Nur bestimmte Buchstaben müssen dieselben sein, die übrigens auch untereinander ausgetauscht werden können. Ihr Zahlenwert wird errechnet und verwertet. Ein Spürsinn nach unbedeutenden Kleinigkeiten macht sich geltend, die Exegese ist in ihrer Struktur rechnerisch, geschäftsmäßig, äußerlich. Die Willkür liegt in der Erhabenheit über einen Zusammenhang, sei es den Zusammenhang, der erzählend als „Situation" geschaffen wird, sei es den Zusammenhang, der psychologisch verbindend Sinn oder Gedanken eines Satzes darstellt[3]. Vollends fehlt eine geschichtliche Betrachtungsweise der Schrift. Das heilige Buch ist ein Nebeneinander von heiligen Worten, die jederzeit zueinander in Beziehung gesetzt werden können: Jes. 41, 5—7 stellt z. B. die Situation von Gen. 14, 18—20 dar[4].

So ist es möglich, daß man an dem eigentlichen Sinn einer Stelle völlig vorübergehen kann und doch gleichzeitig aus deren einzelnen Worten die kühnsten Erklärungen hervorzaubert. Bei einer solchen Methode bleibt die Schrift in hohem Maße allen legendarischen, apokryphen Weiterbildungen zugänglich. Dabei kann von außen Herangetragenes ebensogut in der Schrift untergebracht werden wie aus der Schrift heraus neue Einzelzüge einer Tradition durch geschickte Kombinationen der Worte untereinander geschaffen werden[5]. Die Gleichsetzung Sem = Melchisedech wird

[1] Tehillim zu Ps. 9, 7 (Wünsche I p. 87): zweimal „Schem"; Beresch. R. 55 zu Gen. 22, 1 u. 11 (Wünsche p. 262): zweimal sagt Abraham: „hier bin ich" (hinneni), das wird dann folgendermaßen erklärt: einmal erhält Abraham die Herrscherwürde (Gen. 23, 6), das andere Mal die Priesterwürde zugesprochen (= Ps. 110, 4). So reiht sich eine Kombination an die andere, bis schließlich eine große Kombinationsreihe daraus wird z. B. Debarim R. 2 zu Dtn. 3, 24 (Wünsche p. 21). Hier werden in Beziehung gesetzt: Dtn. 3, 24 + Gen. 22, 1. 11 + Ps. 110, 4 + Gen. 14, 17 für Abraham, und für Moses, dessen Unterschied von Abraham bewiesen werden soll: Num. 1, 51 (= Moses hat mit der Priesterwürde nichts zu schaffen) + Exod. 3, 4 + prov. 25, 6 + Ex. 3, 5 + Num. 18, 7 + 2. Sam. 7, 18. [2] Malkizedek — Adonizedek.

[3] Die Willkür des Hebräerbriefes, der auch gelegentlich Worte aus dem Zusammenhang herausreißt, ist dagegen eine Kleinigkeit. Die rabbinische Exegese kann wohl geschichtlich auslegen wie der Hebräerbrief, sie kann aber auch im nächsten Augenblick absolut geschichtslos „kombinieren" und mit Worten rechnen. Sie hält sich jede Möglichkeit offen. Das ist letztlich der Gesamteindruck.

[4] Beresch. R. 44 zu Gen. 15, 1 (Wünsche p. 203); Mechilta zu Ex. 15, 7 (Wünsche-Winter p. 130/1): Jes. 41, 2 zeigt, wie Abraham seine Feinde besiegt, er wirft Staub über sie, der zu Schwertern wird (Beresch. R. 43 zu Gen. 14, 15, Wünsche p. 198).

[5] Die Melchisedech-Sem Tradition ist haggadischen Charakters. In der halachischen Exegese waren doch durch die Bedeutung für das praktische Leben der Gemeinde der Willkür Grenzen gezogen.

Meinung einer nicht schriftgemäßen, alten Auslegungstradition sein, die aber zugleich in den meisten Einzelzügen schriftgemäß bewiesen und belegt werden konnte. Die Geschichtslosigkeit, die über solcher Art Exegese in jeder Beziehung liegt, wirkt sich in der mangelnden Einheitlichkeit des Gesamtbildes aus: die rabbinischen Melchisedech-Gedanken lassen sich nicht alle in einen Rahmen bringen. Die Ausleger nahmen daran keinen Anstoß. Die Nennung einer rabbinischen Autorität gab der Exegese den Stempel der Richtigkeit. Letztlich kam man bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch immer wieder zum Einheitsbewußtsein, daß früheres wie gegenwärtiges Geschehen eine Beziehung nur der beiden Größen ist: Gottes und seines auserwählten Volkes.

3.

Die älteste uns bekannte Auslegung von Gen. 14, 18 ff. und Ps. 110, 4 geht auf R. Ismael (um 135 n. Chr.) zurück. Sie ist aber mit ihrer scharfen Zuspitzung auf Abraham und ihrer deutlichen Verdunkelung Sems durchaus nicht beherrschend geblieben, vielmehr läßt die übrige nicht so einseitige Beurteilung des Verhältnisses Sem-Abraham darauf schließen, daß hier aus irgendwelchen Motiven ein besonderer Akzent hineingetragen ist. Billerbecks Meinung[1], R. Ismael polemisiere gegen die christliche Schätzung des 110. Psalmes und Melchisedechs, ist eine glückliche Vermutung.

Melchisedech (= Sem) war ein notwendiges Glied in der Traditionskette[2], welche die Entwicklung aller priesterlichen Institutionen von Adam über Noah — Sem — Abraham bis Aaron erweisen wollte. Die eigentliche Hauptperson von Gen. 14, 18—20 ist Abraham stets gewesen, nur haben zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ausleger zu der relativen Bedeutung des Sem eine verschiedene Stellung eingenommen. Eine Stellung freilich, wie die des Hebräerbriefes, die das Verhältnis Melchisedech-Abraham zu letzten Konsequenzen über die Thora[3] verwertet, hätte die rabbinische Auslegung in ihrem Fundament erschüttert.

Was den 110. Psalm betrifft, so ist auch hier die bei R. Ismael zuerst nachweisbare Deutung auf Abraham nicht beherrschend, und gewiß nicht die älteste[4]. Nach 250 tritt daneben die Deutung auf David[5] oder (wieder) den Messias[6].

[1] Der 110. Psalm in der rabb. Auslegung. Zeitschrift Nathanael XXVI—XXVIII (1910—1912).

[2] Vgl. Bemidbar R. zu Num. 3, 45 (Wünsche p. 57). (Der Midrasch Bemidbar, Leipzig 1885.) [3] Vgl. Hebr. 7, 12. 18. [4] Vgl. Mt 22, 41 ff.

[5] R. Jehuda b. Schallum, 370 n. Chr.

[6] Belege bei Billerbeck, „Nathanael" XXVI—XXVIII.

Zu der interessanten Frage „Melchisedech bei den Samaritanern" bietet das bereits genannte Euseb-Fragment[1] einiges Material. Abraham erscheint — ganz in assyrisch-babylonische Traditionen verflochten — als Lehrmeister der Phönizier in Astrologie und ähnlichen Himmelskünsten. Gen. 14 wird zum Krieg der Armenier mit den Phöniziern, und die Szene Gen. 14, 18 spielt sich am Garizim ab[2], dem *ὄρος τοῦ ὑψίστου,* wo Abraham am Fuße dieses Heiligtums bewirtet und vom Priesterkönig Melchisedech beschenkt (!) wird. Weniger neu als die Zuspitzung auf Abraham, die das Verhältnis beim Zehntengeben geradezu umkehrt, ist die Tradition, die Melchisedech, den Gottesmann, mit dem Garizim zusammenbringt. Ist etwa von samaritanischer Seite die Gestalt des Melchisedech gegen die heilige Stadt und ihre Absolutheitsansprüche ausgespielt worden? Wir können nur die Vermutung aussprechen[3].

---

5. Abschnitt

Die kirchlichen und gnostischen Melchisedech-Spekulationen

Die bisherigen Ausführungen haben es deutlich werden lassen, daß die spärliche Überlieferung der Melchisedech-Gestalt um so willkommenere Möglichkeit zu eigener Weiterbildung oder Ausschmückung bot, je weniger sich der Ausleger innerlich gebunden wußte. Der Verfasser des Hebräerbriefes ist viel zu sehr von der Realität des *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* erfaßt, als daß ihm die metaphysischen Formulierungen seiner Melchisedech-Vorlage Ausgangspunkt zu Spekulationen über geheimnisvolle Tiefen des göttlichen Wesens würden. Auch Philo findet doch bei aller Wüllkür der Exegese eine Grenze in den Gedankenkreisen seiner eklektischen

---

[1] Nach Schürer ([4] III p. 482) das Bruchstück aus der anonymen Schrift eines Samaritaners. (MSG 21, 708), durch Alex. Polyhistor auf einen *Εὐπόλεμος* zurückgeführt.

[2] Über die Bedeutung des Garizim bei den Samaritanern vgl. Beresch. R. 32 zu Gen. 7, 18 (Wünsche p. 141). Der Garizim ist der Berg, an den die Sintflut nicht heranreichte. Über samaritanische Sem-Tradition vgl. M. J. b. Gorion, Sagen der Juden II p. 25. Dort verwiesen auf „Une nouvelle Chronique Samaritaine" ed. par. Adler et Seligsohn, Paris 1903 (Revue des études juives 44—49).

[3] Der samaritanische Pentateuch (ed. Gall, Gießen I 1914) und das samaritanische Targum (ed. A. Bröll, Frankfurt 1875) (p. 15) bieten nichts Auffälliges.

Philosophie, die Rabbinen wiederum bindet die Autorität der inspirierten Schrift. Selbst die wunderlichsten Züge haggadischer Phantastik werden doch in irgendeiner Weise aus den heiligen Büchern herausgelesen. Machen wir dagegen mit der Benutzung der Melchisedech-Gestalt in der „Pistis Sophia" Bekanntschaft, entsteht der Eindruck einer absoluten Willkür.

1. Melchisedech in der Pistis Sophia[1]

Von einer Melchisedech-Exegese kann hier nicht mehr die Rede sein. Wir entdecken von der aus Gen. 14 und Ps. 110 bekannten Umgebung des Namens Melchisedech keine Spur. Ohne jede Bindung an die dort vorliegende geschichtliche und psychologische Situation erscheint Melchisedech hier in einer Atmosphäre geheimnisvoller, abstruser Spekulationen über den ewigen Erlösungsprozeß des Lichtes aus den Mächten der Finsternis. Unter dem Beinamen „Zorokothora" ist er als „Lichtreiniger"[2] ein wichtiges Glied der Erlösungskette. Zur Zeit einer bestimmten Konstellation[3], die gnostische Astrologie errechnet, trägt er die den Archonten und Äonen entrissenen Lichtteile zum Lichtschatz[4]. Geheimnisvoll ist seine Abkunft, aus dem „gereinigten, ganz reinen Licht des 5. Baumes"[5]. Mit 4 anderen großen Sühnegestalten teilt er deren große Bedeutung. Das ist die für Gnosis charakteristische Begrenzung, daß das Erlösungswerk nur periodisch ist. Wenn Jeû und Melchisedech nicht „bei dem Lichte sind"[6], können die Archonten ihren Raub fortsetzen. Damit beginnt von neuem das ewige Widerspiel von Licht und Finsternis. Im Detail lassen sich die vielen Einzelzüge kaum interpretieren. Die Pistis Sophia verrät ein starkes Maß an theoretischem Gnostizismus. Die Freude an Mysterienfülle — in den Formen einer uns fremden orientalischen Phantastik — ist maßlos übersteigert und behält darum etwas Künstliches. Viel ist konstruiert von gnostischer

[1] Carl Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, Leipzig 1905; ders., Pistis Sophia, Leipzig 1924. Nach Carl Schmidt gehören „Pistis Sophia" und „Bücher Jeû" ins 3. Jhdt. und in ophitische Kreise. Vgl. zu den vorliegenden Ausführungen auch Wilhelm Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Leipzig 1897, p. 25 ff.

[2] Die Ausdrücke *παραλήμπτωρ — παραλήπτης — προσβευτής* wechseln.

[3] Carl Schmidt, Kopt.-gnost. Schriften p. 22 (*ἀριθμος, ψῆφος* des Melchisedech), p. 239. [4] Besonders p. 239 als erhabenes Schauspiel geschildert, vgl. auch p. 237; p. 21; p. 22.

[5] p. 125: d. i. des Lichtschatzes (ganz rein = *εἰλικρινής*). Beachtenswert ist, daß der Ausdruck *ἀπάτωρ* in dieser gnostischen Atmosphäre häufig ist, wenn auch nicht für Melchisedech. cf. Jeû II 44: die zum Lichtschatze aufsteigende Seele muß eine *τάξις* der *ἀπάτορες* durchwandern, beachte auch den Ausdruck *τάξις*, der häufig vorkommt. Melchisedechs „Stellung" ist über den *παραλήπτορες* von Sonne und Mond. Die Reihenfolge ist: Mond — Sonne — Melchisedech — Lichtschatz (p. 21). [6] p. 237

Phantasie, ohne daß wir noch die Möglichkeit praktischer Bedeutung eines solchen unendlichen Systems ins Auge zu fassen brauchen.

Immerhin muß Melchisedech auch praktische Bedeutung gehabt haben. Die Gnosis, der gefährliche Widersacher des Christentums, war ja nicht nur blasse Gedankenkonstruktion, sondern Religion, Kultus. In den Büchern Jeû lernen wir 2 gnostische Gebete [1] kennen. Beim Vollzug der „Wasser- und Feuertaufe" bittet Jesus um das Kommen des Zorokothora Melchisedech „im Verborgenen". Diese Mysterien haben aber eminent praktische Bedeutung gehabt [2]. So könnte Melchisedech in ophitischen Kreisen Gegenstand kultischer Verehrung gewesen sein, etwa als eine Macht des Lichtreiches, als Träger geheimnisvoller Segenskräfte, deren man in den Mysterien teilhaftig wird.

Die Frage läßt sich vielleicht überhaupt nicht beantworten, wie die Melchisedech-Gestalt in diese gnostische Umgebung gekommen ist. Man kann die Vermutung aussprechen, daß das Geheimnis der uns aus Hebr. 7 bekannten Melchisedech-Vorlage auch hier die gnostische Phantasie angezogen hat [3].

2. Die Melchisedekianer des Hippolyt und Epiphanius [4]

Darüber gibt es keinen Zweifel: das 7. Kapitel des Hebräerbriefes ist nicht erst in unserer Zeit eine Fundgrube exegetischer Individualitäten geworden, sondern hat durch den *λόγος δυσερμήνευτος* seiner Anfangsverse förmlich zur Gnosis gereizt. In der bei Hippolyt und Epiphanius quellenmäßig zugänglichen Melchisedekianer-Häresie spielt die Exegese von Hebr. 7 eine wichtige Rolle. Natürlich führt aber die Differenz über die Auslegung einer Schriftstelle nicht allein zur Häresie. Epiphanius redet haer. 55 [5] von verschiedenen Melchisedech-Meinungen „innerhalb der Kirche" (*ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*). Er unterscheidet also ausdrücklich „kirchliche" und gnostisch-ketzerische Spekulationen. Für die letzteren müssen tiefere Differenzen Ursache der Absplitterung geworden sein als eine exegetische Sondermeinung über Hebr. 7, wenn auch eine solche gewiß nicht für un-

[1] p. 310. Eigentümlich der Ausdruck „im Verborgenen", wohl aber auf das Geheimnis des Mysterien-Vollzuges zu deuten. [2] Anz p. 28.

[3] Anklänge sind die geheimnisvolle Herkunft Melchisedechs, vielleicht auch der Ausdruck „Melchisedech im Verborgenen".

[4] Epiphanius, haer. 55 (ed. Holl II p. 324 ff.). Hippolyt refut. VII 36; X 24 (ed. Wendland p. 222 ff. p. 282). Sekundär: Philaster (CSEL 38); Augustin MSL 42, 31; Ps.-Tertullian MSL 2, 92; Praedestinatus (Oehler, corpus haereseologicum I, Berlin 1856 p. 243). Theodoret, MSG 83, 392 D—393 A. Joh. Damascenus, MSG 94, 712 A; Isidor Hisp. MSL 82, 299. [5] Holl II p. 333/4.

gefährlich galt, je mehr kirchliches Amt und kirchliche Tradition in ihrer Autorität wuchsen. Hinter der Exegese von Hebr. 7 bei den Melchisedekianern des Hippolyt-Epiphanius stehen praktisch-kultische Konsequenzen einer Melchisedech-Verehrung als Ausdruck gnostischer Weiterbildung des dynamistischen Monarchianismus. Die Beziehungen von „Theodotianern" und „Melchisedekianern" können nicht aus der Luft gegriffen sein. Das zeigt die Hippolyt-Epiphanius-Überlieferung. Weniger deutlich freilich läßt sie für die Sekte der Melchisedekianer den Einfluß der gnostischen Atmosphäre erkennen, deren Struktur wir schon in der „Pistis Sophia" kennen gelernt haben. Hier bringt Epiphanius den entscheidenden Gesichtspunkt einer kultischen Verehrung des Melchisedech klarer heraus als Hippolyt, obwohl man natürlich von den kirchlichen Ketzerüberlieferungen überhaupt kaum restlose Klarheit, noch weniger Vollständigkeit der Gesichtspunkte verlangen darf. Wir haben in gewisser Weise nur kurzgefaßte, nach Stichworten geordnete Handbücher zur Polemik gegen die Abtrünnigen vor uns, meist ohne den ernsthaften Versuch eines Verständnisses für die tieferen Motive der betreffenden Splitterbildung.

Zunächst zeigt also das Quellenmaterial Beziehungen von Theodotianern und Melchisedekianern.

Die Melchisedech-Gestalt ist daher wohl einmal um 200[1] in die christologische Debatte hineingezogen und von einer bestimmten Gruppe besonders betont worden, die sich bereits mit den dynamistischen Monarchianern außerhalb der Kirche gestellt hatte. Ihre Verbindung mit den dynamistischen Monarchianen sehe ich darin, daß sie durch deren Gedankengänge zu dem Urteil der Inferiorität Jesu[2] geführt war. Während nun aber die dynamistischen Monarchianer nach allem, was wir über sie wissen, lediglich am reinen Monotheismus, an der absoluten Superiorität Gottes[3] gedanklich interessiert waren, ohne weiter über Grenzen der Bedeutung von Jesu geschichtlichem Erlösungswerk zu reflektieren, ohne in der Spekulation den geschichtlichen Boden zu verlassen, haben die Melchisedekianer (*οἱ ἀποσπασθέντες τάχα ἀπὸ τῶν Θεοδοτιανῶν καλουμένων*[4]) die gedankliche Einseitigkeit der dynamistischen Monarchianer durch Einfügung der Melchisedech-Größe zur prak-

[1] Theodot *ὁ τραπεζίτης* unter Zephyrin (198—217) in Rom.

[2] Das Prädikat *θεός* kommt dem *κοινὸς ἄνθρωπος* (Hippolyt, refut. X 23, VII 35) nicht zu, in der Taufe ist *ὁ Χριστός* auf den Menschen Jesus herabgekommen (... „et ipsum hominem tantum modo dicit" . . . Ps. Tertull. MSL 2, 72 C).

[3] Binitarisches Denken ist bei den dynamistischen Monarchianern nicht nachweisbar. Loofs, Dogmengesch. [4] 1906 p. 182 Anmkg. 4.

[4] Epiph. haer. 55, 1 (Holl II p. 324).

tischen Gnosis gemacht: *τοῦτον εἶναι μείζονα τοῦ Χριστοῦ, οὗ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν τυγχάνειν*[1]. Damit wird der Boden der geschichtlichen Religion verlassen, der Spekulation Tor und Tür geöffnet. Eine gnostische Erlösungsreihe ist im Entstehen, als deren unterstes Glied der „Mensch Jesus" erscheint. Sein Werk besteht darin, die Menschheit von der „Fülle" der Wege auf den Weg zur Erkenntnis zu rufen[2]. Über ihm aber steht Melchisedech, die über alle anderen Kräfte erhabene Größe, die größte „Dynamis", Christus ist nur ein Abbild von ihr[3], da er Ps. 110, 4 „nach der Ordnung Melchisedechs" gewürdigt wird[4] und die Prädikate *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ* nicht für sich beanspruchen kann.

Die weiteren Angaben bei Epiphanius[5] führen uns mitten in eine gnostische Atmosphäre, worauf die Ausdrücke *τάξις, ἄρχων, μύσται, γνῶσις* schon hindeuten. Melchisedech von Gott eingesetzt zum *ἄρχων* der himmlischen Kräfte, ist Mittler, Fürsprecher in dem Erlösungsprozeß, Christi Werk vermag nicht den Himmel und seine Gewalten zu durchdringen, zur Beschaffung des vollen göttlichen Lebens gehört der Segen der großen Himmelskraft Melchisedech. Klar ist deshalb bei Epiphanius die praktische Konsequenz[6] solcher spekulativen Gedanken ausgesprochen. Alles, was Menschen Gott darbringen, muß durch Melchisedech dargebracht werden: *εἰς ὄνομα τούτου τοῦ Μελχισεδὲκ . . . ἀναφέρει* (sc. *ἡ αἵρεσις*) *τὰς προσφοράς.*

Hier steht hinter der Melchisedech-Exegese eine völlig neue innere Einstellung, die charakteristisch für die Gnosis ist, eine tiefe Differenz in der zentralen Frage der Heilsbeschaffung. Durch die kosmologische Ausweitung des Erlösungsweges wird Christi Mittlerschaft ausgeschaltet. Die Melchisedekianer-Häresie

[1] Hippol. refut. VII 36 (Wendland 223). Ps. Tertull. MSL 2, 73 A.

[2] Epiph. 55, 8 (Holl II p. 334): . . . *ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν τὴν γνῶσιν . . . ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ὑπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν . . .*

[3] . . *αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν ὑπάρχειν φάσκοντες* Hippol. X 24 (Wendland p. 282) . . . *μείζστη δύναμις* VII 36 (Wendland p. 223) . . . *οἱ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν εἶναι* (ibid.). Man kann schwanken, ob nicht Hippolyt in dem „Christus" noch ein weiteres Glied der gnostischen Reihe der Melchisedekianer sieht, also etwa: *ἄνθρωπος Ἰησοῦς, ὁ Χριστός, ὁ Μελχισεδέκ, ὁ θεός.* „Der Christus" wäre die in der Taufe auf Jesus herabgekommene *δύναμις* (vgl. VII 33. 2; 35. 2, (Wendland p. 221. 222). Epiphanius kennt nur 3 Glieder: 1) *ἁπλῶς ἐληλυθώς* (= *ἄνθρωπος*) 2) *ὁ Μελχισεδὲκ εἰσαγωγεύς* 3) *ὁ θεός.*

[4] Epiphanius (Holl II p. 324) und Ps. Tert. MSL 2, 92 . . . eo, quod agat Christus pro hominibus . . . M. facere pro coelestibus virtutibus.

[5] Haer. 55, 1; 55, 8 (Holl p. 324 u. 334); 55, 4 (Holl p. 329): *ἐν ἀκατονομάστοις τόποις — τάξις ἐν οὐρανῷ ὑπάρχων καὶ ἀπ' οὐρανοῦ καταβεβηκώς — ἡμεῖς ἐσμεν μύσται, ὅπως τύχωμεν καὶ αὐτοὶ ἡμεῖς παρ' αὐτοῦ τῆς εὐλογίας — εἰσαγωγεὺς πρὸς τὸν θεὸν καὶ δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ προσφέρειν — ἄρχων δικαιοσύνης* (Holl p. 334) (sonst sagt die „kirchliche" Exegese *βασιλεύς*).

[6] Haer. 55, 8, 1 (Holl p. 334).

des Epiphanius-Hippolyt ist eine Gnosis von derselben Struktur, wie wir sie in der Pistis Sophia kennen gelernt haben. Daß ihr System noch nicht die gleiche unendliche Spannweite aufweist, ändert nichts an der Tatsache, daß hinter ihm dieselbe Grundeinstellung steht wie in der Pistis-Sophia-Gnosis [1].

3. Die Melchisedekianer des Marcus Eremita [2]

stellen den Typ einer „kirchlichen" Melchisedech-Spekulation dar. Schon vom zeitlichen Gesichtspunkt aus erfordern sie eine gesonderte Behandlung — Marcus Eremita redet von einer neuen, gegenwärtigen Erscheinung — noch mehr aber vom sachlichen Gesichtspunkt. Marcus gebraucht eine andere Terminologie zur Schilderung seiner Melchisedekianer [3]. An Stelle der gnostischen Atmosphäre befinden wir uns in der Sphäre der orthodoxen Logos-Christologie, in der Terminologie der großen Erörterungen über Fleischwerdung und die Zwei-Naturen [4]. Christus als der *λόγος σαρκωθείς* wird nicht beseitigt [5]. Die Absicht dieser exegetischen und dogmatischen „Querulanten", wie wir sie am besten charakterisieren können, geht nur dahin, eine Erscheinung des *λόγος θεός* vor der geschichtlichen Inkarnation zu erweisen. Über das „Wie" der sarkischen Form dieser Erscheinung erfahren wir nichts [6]. Melchisedech ist der *θεὸς λόγος, πρὶν σαρκωθῆναι ἢ ἐκ Μαρίας γεννηθῆναι* [7]. Das Geheimnis der Exegese beruht auf der einfachen Umkehrung von Typos und Antitypos [8], von „Schatten" und „Wahrheit", das Ganze sieht mehr nach einer exegetischen Spielerei

---

[1] Harnack wird (RE [3] XIII, bes. p. 315/6 ff.) diesen charakteristischen Zügen m. E. nicht gerecht. Die Häresie dieser Melchisedekianer läßt sich nicht einfach als Ausdruck einer Spekulation über den „ewigen Sohn" Gottes, d. i. einer dogmatisch-christologischen Differenz erklären. Die Loslösung vom „Geschichtlichen" (Harnack, Dogmengesch. I [4] 1909, 714 hat nicht nur in Spekulationen, sondern in praktischen Konsequenzen bestanden.

[2] MSG 65, 1117 ff.; cf. bes. Joh. Kunze, Marcus Eremita. Leipzig 1895. Cyrill, glaph. in Genes. II 3 (MSG 69, 84 C) beschäftigt sich offenbar mit solchen Melchisedech-Spekulationen wie wir sie bei Marcus Eremita vorfinden, auch Georgius Hamartolos (ed. de Boor 104) (MSG 110, 149 B ff.).

[3] Hierzu besonders Kunze p. 81 (Zeit: Ende des IV., Anfang des V. Jhdts.).

[4] Der terminus *φύσις* auffällig oft gebraucht.

[5] Schon deshalb passen sie nicht in die zeitliche und geistige Umgebung des dynamistischen Monarchianismus (III. Jhdt.).

[6] *Πῶς ὁ θεὸς λόγος μὴ ἔχων τότε σάρκα ἱεράτευσεν;* auf diese Frage geben die Melchisedekianer keine Antwort (1133 A). [7] 1120 B.

[8] Christus hat eine „Mutter" gehabt, also kann die „ganze Fülle der Gottheit" nicht in ihm, sondern nur in Melchisedech gewohnt haben, der *ἀμήτωρ* genannt wird. Melchisedech ist das reinere Gefäß der Gottheit.

aus, die das kirchliche Dogma in Verlegenheit bringen will, indem mit Spitzfindigkeit nach Widersprüchen in den einzelnen Lehrsätzen gesucht wird, vor allem in der Zweinaturenlehre[1]. Der λόγος wird vom θεός ausdrücklich unterschieden[2], aber nicht auf seine einmalige geschichtliche Erscheinungsform in Christus beschränkt. Darum ist die Mißachtung des „Geheimnisses Christi", der göttlichen Heilsgeschichte[3] der Haupteinwand Marcus Eremitas. Der unfruchtbaren Gedankenspielerei[4] fehlt jede innerlich verpflichtende und jede geschichtliche Einstellung. Der λόγος θεός läßt sich nicht von seiner einmaligen geschichtlichen Erscheinungsform in Jesus Christus losreißen. Mit einem Schlage zerstört Marcus die leichtfertige[5], äußerliche exegetische Spielerei: *Μελχισεδὲκ . . . οὐκ σημεῖα ἐποίησεν . . . ὑπὲρ ἡμῶν οὐκ ἀπέθανεν*[6].

Die dogmatische Losreißung des λόγος hat die Kirche an sich oft ertragen[7]. Sie macht auch nicht den eigentlichen Hintergrund dieser exegetischen Quertreibereien bei den Melchisedekianern des Marcus Eremita aus. Sondern hier greifen wir etwas von den menschlichen, allzu menschlichen Motiven einer jeden Splitterbildung, die anderswo nur nicht so zutage treten, aber stillschweigend in die Rechnung mit eingesetzt werden müssen. Kunze nennt die Gegner des Marcus „verbohrte Sonderlinge". Sie rühmen sich ihrer Lehrfreiheit und wollen sich ihrer fähig erweisen: *πῶς οὐ πάντες διδάσκουσι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις;*[8] Von den Bischöfen ausgeschlossen, wissen sie sich immer wieder Zugang zu verschaffen und schwache Gemüter in Unruhe zu bringen[9]. Sie schneiden willkürlich Bibelstellen heraus, ohne auf die Hauptsachen zu achten[10], nur um einer anscheinend gekränkten menschlichen Eitelkeit, einem falschen Ehrgeiz ein Betätigungsfeld zu eröffnen.

Es sind Einzelpersonen, von einer größeren Gruppe hören wir nichts. Vor allem zeigen sich nicht irgendwelche praktische Konsequenzen. Von einer kultischen Verehrung des Melchisedech ist

---

[1] Die Widersprüchlichkeit, die die kirchliche Exegese mit der traditionellen Lösung beseitigte: *ἀπάτωρ κατα την κάτω γέννησιν, ἀμήτωρ κατὰ την ἄνω.*

[2] *τὸν γαρ Μελχισεδὲκ φύσει θεὸν εἶναι οὐκ ἐκήρυξαν ἐκεινοι* (1117 B).

[3] *ἀτιμάζειν* des *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* (1137 A) und der *οἰκονομία. τοιαῦτα συνεισφέρουσι νοήματα ὡς καὶ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένας τοῦ κυρίου οἰκονομίας εὐτελίζεσθαι* (1117 B).

[4] *νοήματα* (1117 B); *πιθανολογίαι* (1136 A); *πειρῶνται ὑπερεκτείνεσθαι μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων* (1117 B).

[5] *διὰ τὸ παρατρέχειν αὐτοὺς τὰ συστατικὰ κεφάλαια τῆς θείας γραφῆς. καί τινας περικοπὰς πρὸς τὸν ἴδιον σκοπὸν ἐκζητεῖν ἐκουσίους . . .* (1117 C).

[6] 1140 A. [7] Bei Abraham, bei Josua (Jos. 5, 13 ff.) z. B.

[8] 1136 A. [9] 1137 A. [10] 1117 C (cf. Anm. 5).

keine Spur zu finden. Darum konnte der kirchliche Rahmen diese Melchisedech-Spekulationen tragen[1], nicht dagegen die der Melchisedekianer, die wir aus Hippolyt-Epiphanius kennen lernen.

4. Melchisedech bei den Hierakiten[2]

Weiterhin taucht die Melchisedech-Gestalt im Zusammenhang der hierakitischen Gnosis auf. In seinen trinitarischen Spekulationen über das Verhältnis der 3 Hypostasen zueinander scheint Hierakas auch die Lehre von einer „Erscheinung" der 3. Hypostase mit den Schriftangaben über Melchisedech (Gen. 14; Hebr. 7) kombiniert zu haben: Der „Geist" ist als Melchisedech dem Abraham erschienen[3]. Damit wollte Hierakas das Verhältnis der 2. und 3. Hypostase[4] zu einer besonderen Klärung führen. Doch liegt darin noch nicht die eigentliche Besonderheit seiner Auslegung. Auch Origenes faßte die Worte übernatürlichen Inhaltes als Beweis überirdischen Wesens des Melchisedech[5], und Epiphanius erzählt von „kirchlichen" Spekulationen[6] ähnlicher Art. Charakteristisch ist, daß Hierakas seine spekulativen Gedankenzüge auf eigene, geheime Offenbarung stützt[7]. Hier wird die gnostische Melchisedech-Exegese einen breiteren Raum eingenommen haben, als der kirchliche Bericht des Epiphanius erkennen läßt. Zweitens aber hat bei den Hierakiten eine neue, praktische Lebensrichtung im Vordergrund gestanden. Die „*ἐγκράτεια*"[8] war der

[1] Das literarische Produkt Ps. Augustins quaest. 109 (CSEL 50, 257 ff.) gehört mit den Melchisedekianern des Marcus Eremita zusammen. Schon vom chronolog. Gesichtspunkt, um 370—80 entstanden (Souter, Einl. p. XXI), in dem 398 (Grützmacher, Hieronymus I p. 100) geschriebenen Brief des Hieronymus ad Evangelum vorausgesetzt („adespotos liber"). Auch hier Verselbständigung der Prädikate von Hebr. 7, 3 aus der typologischen Fassung zur tatsächlichen. Es wird hier mit dem Gedanken einer Erscheinung der 3. Person der Trinität gespielt, die Erhebung Melchisedechs dient im Grunde nur einer von jüdischer Seite kommenden Quertreiberei, um aus dem christlichen Gottesgedanken unreimbare Widersprüche zu folgern. Vgl. „quoniam omni modo unius dei auctoritas conservanda est, idcirco secunda et tertia persona subiciuntur paterno nomini". — „si Melchisedech est, qui doceret unius Dei timorem in terris, frustra electus est Abraham."

[2] Epiph. haer. 67; MSG 42, 171 ff.; haer. 55, 5 (Holl II p. 330).

[3] MSG 42, 176 B vgl. dazu das Bild von S. Maria Maggiore: J. Wilpert, Röm. Mosaiken III Tafel 8.

[4] Röm. 8, 26 spielt ebenfalls eine Rolle: *τὸ πνεῦμα ὅμοιον τῷ υἱῷ* 176 B. (Grund: Hebr. 7, 3 *πνεῦμα* = *ἀπάτωρ* und *ἀφωμοιωμένον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*). *Ὁ ἀγαπητὸς — ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, τὸ πνεῦμα ἅγιον — ἐν ἀριστερᾷ* 176 C.

[5] Aus Hieronymus, ep. ad Ev. 73. CSEL 55, 14. Hierakas teilt mit Origenes den Spiritualismus (*πνευματικὴ ἀνάστασις* 173 A). [6] Holl II p. 333/4.

[7] *ἔδειξέν μοι ὁ ἄγγελος περὶ πάντων ἔμπροσθέν μου* 176 C. — *βούλεται δὲ τὴν τελείαν αὐτοῦ σύστασιν ποιεῖσθαι ἀπὸ τοῦ „Ἀναβατικοῦ Ἡσαΐου"* 176 C.

[8] 173 B, 177 A.

Mittelpunkt ihrer Gnosis. Sicherlich wird auch Melchisedech dafür eine Bedeutung gehabt haben. Die Prädikate *παρθένος, δίκαιος* kehren in den uns bekannten Legenden und legendarischen Traditionen der kirchlichen Auslegung immer wieder. Melchisedech galt vielfach als der in heiliger Enthaltsamkeit Gott dienende Asket[1].

5. Melchisedech bei den Athinganern[2]

Daß die in strengster Unberührtheit und Abgeschlossenheit lebenden *Ἀθίγγανοι* vom Presbyter Timotheus mit den Melchisedekianern in engsten Zusammenhang gebracht werden, deutet ebenfalls darauf hin, welche Geltung Melchisedech als Typ einer praktisch-asketischen Lebenshaltung gehabt haben muß. Während die Hierakiten ein ägyptischer Asketenverein waren, verweist uns Timotheus für die Athinganer nach Phrygien. Auch hier werden bestimmte sektiererische Kreise den Priesterkönig von Salem aus Gen. 14 und Hebr. 7 zu zentraler Bedeutung erhoben haben, weniger auf Grund seiner göttlichen Prädikate als auf Grund der *παρθένος*-Tradition.

6. Zusammenfassung

Daß die Melchisedech-Gestalt zu verschiedenen Zeiten der Ausdruck verschiedenartigster Neubildungen geworden ist, bestätigt eine Abschwörungsformel des VI. Jahrhunderts[3]. Sie stellt „Melchisedek-Häresien" zusammen, offenbar sehr äußerlich und formelhaft, ohne daß die sämtlichen, hier aufgezählten Einzelzüge der konkreten, geschichtlichen Anschauung einer bestimmten Melchisedek-Gnosis entnommen sein können. Die Häresie, mit der es der Verfasser in seiner Sammelformel als einer gegenwärtigen zu tun hat, ist die der Athinganer. Die Melchisedekianer-Gnosis nach ihrer gedanklich-spekulativen Seite kennt er nur in der Überlieferung und Terminologie des Epiphanius. Immerhin weiß man aber in der Formel um irgendeinen Zusammenhang dieser Epiphanius-Sektierer mit der asketisch-strengen praktischen Lebenshaltung der Athinganer[4]. So willkürlich können die

[1] Vgl. die byzantinischen Chronographen (S. 49 Anm. 6), die „Schatzhöhle", die narratio apocrypha (S. 39). Im christlichen Adambuch zum Beispiel heißt es: „Dieser Melchisedech hatte ein Kleid von Feuer auf seinen Lenden und diente Gott mit Gebeten und vielem Fasten".

[2] Timotheus presb. (Anfang des VII. Jhdts.) MSG 85 p. 33.

[3] Zweiter Teil der von C. P. Caspari veröffentlichten Schrift *περὶ Μελχισεδεκι τῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων.* („Theologisk Tidskrift for den evangelisk-lutherske Kyrkan i Norge" VIII, Heft 3, 1882). MSG 106, 1333. 1336.

[4] Die Formel schließt an die Lehrer Theodot *ὁ σκυτέυς* und Theodot *ὁ τραπεζίτης* an: *τοὺς καθεξῆς διδασκάλους τῶν Ἀθιγγάνων.* Auch Timotheus redet ja von den Athinganern: *οὗτοι τὸν Μελχισεδὲκ αὐχοῦσι,* er kennt also auch spekulative Melchisedech-Gnosis bei den Athinganern.

verschiedenen Häresien nicht in Beziehung gesetzt sein[1]. Fast hat es auch den Anschein, als klänge durch die starke Betonung von Magie und Astralkult in der „formula abiurationis" die gnostisch-phantastische Melchisedech-Benutzung der „Pistis Sophia" hindurch. Jedenfalls läßt die Formel und mit ihr das ganze Quellenmaterial zur Melchisedekianer-Gnosis die Zusammenhänge, die Phasen der Entwicklung nicht mehr im einzelnen erkennen. Wir müssen uns begnügen, je nach zeitlicher und örtlicher Verschiedenheit bald hier theoretisch-gedankliche Formen, bald dort praktische Konsequenzen stärker hervortreten zu sehen.

Bestätigt wird nur immer wieder, daß tiefere Differenzen als exegetische Kontroversen zum Typ gnostischer Melchisedech-Auslegung geführt haben. Er erscheint am wenigsten ausgeprägt bei den exegetischen Querulanten des Marcus Eremita. Hier regen sich hinter der Melchisedech-Spekulation nur die Urtriebe aller Sektiererei, die heimliche Freude an der Opposition um der Opposition willen und eitle Freude an eigener Neuschöpfung. Am ausgeprägtesten dagegen erscheint der Typ im Melchisedech-Bild der „Pistis Sophia". Dort haben wir die beste Anschauung für eine Exegese, die sich vollständig von dem Zentrum christlicher Auslegung gelöst hat. Die kosmozentrische Einstellung verwischt die christozentrische Form der Erlösung, wie sehr auch die kosmologische Ausweitung den Sinn für systematische Vollkommenheit und gedankliche Abrundung befriedigen mag. Natürlich zieht solches ausgeprägt spekulative Frommsein, das abgeschlossenes Dogma und fertige Offenbarungsurkunden als unerträglich empfindet, auch ethische und kultische Konsequenzen nach sich. Der Kultus wird als nüchtern, armselig, die Ethik als ungenügend empfunden. Libertinismus oder schroffe Askese ziehen in der Gefolgschaft gnostischer Spekulation einher. Den Erlösungsreihen entsprechen die zahllosen Kultmysterien. Charakteristisch aber bleibt das ständige Unbefriedigtsein. Fortlaufend wird Neues aufgenommen und Altes abgestoßen. Der Gnostizismus war die Zeit der Religionsmischung *κατ' ἐξοχήν*. Reihen von eigenen Offenbarungen, von neuen Erlösungsinstanzen lösen einander ab. Von einer Sphäre in die andere, von einem Erlöser zum anderen, von einem Mysterium zum anderen führt der Weg des Gnostikers. Daß Epiphanius für seine Melchisedekianer *βίβλοι ἐπίπλαστοι*[2] erwähnt, ist die sichtbare Erscheinungsform gnostischer Exegese: heilige Bücher mit eigener Offenbarung angefüllt. Darin

[1] Eher kann man annehmen, daß die auch bei Epiph. in best. Handschriften (nicht U) sich findende Gnosis, die Melchisedech mit dem *πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν* identifiziert, Fiktion ist, um Melchisedech nun auch noch zur 1. Person der Trinität in Beziehung zu setzen. [2] Holl II p. 324, auch Hierakas, MSG 42, 176C u. D.

konnten alle „Lücken“ von Dogma und Schrift ausgefüllt werden. Gestalten von so geringer und zugleich geheimnisvoller Tradition wie Melchisedech (Hebr. 7, 1—3) wurden die gewiesenen Stützpunkte für eine Ausweitung des geschichtlichen Erlösungsglaubens zu gnostischer Mysterien-Religion.

---

6. Abschnitt

Melchisedech-Legenden

Neben der spekulierenden Gnosis steht die fabulierende Legende. Auch sie will Lücken in Schrift und Tradition ausfüllen. Auch sie erklärt die Melchisedech-Gestalt willkürlich. Doch liegt in diesen Erzeugnissen frommer Phantasie kein Geltungsanspruch, es sei denn der, erbaulich zu wirken. Der Gefährlichkeit gnostischer Exegese gegenüber erscheint die Legende als harmlos. Sie will von vornherein eine sekundäre Stellung einnehmen, ohne die beherrschende Autorität von kirchlichem Dogma und heiligen Schriften anzurühren.

Ihre Motive empfängt die Legende von der Exegese. In jeder Auslegungsweise liegen Ansätze zur Legendenbildung, besonders wenn ein historischer Maßstab fehlt. Geschichte und Legende gehen dann — für uns schwer trennbar — ineinander über. Der vorliegende Abschnitt nimmt deshalb zu einem Teil diejenige Interpretationsweise der griechischen und lateinischen Väter schon voraus, die wir historisierend nennen können. Man versucht Melchisedech aus seiner Zeit, aus der in der Genesis gegebenen geschichtlichen Umgebung heraus zu erklären. Die historisch gewissenhafteren Exegeten beschränken sich dabei mehr auf legendarische Andeutungen, einige aber lassen schon in den Kommentaren ihrer frommen Phantasie die Zügel schießen. Ephraem der Syrer[1], Philastrius stellen durchaus den Typ legendarischer Exegese dar. Für die rabbinische Auslegung ist der innere Zusammenhang von Kombinieren und Fabulieren ebenfalls hervorgehoben.

Nun wird freilich der Exeget an einer absolut freien Entfaltung der Phantasie durch das Schriftwort gehindert. Er kann nicht bei einem einzigen Motiv stundenlang mit seinen Gedanken verweilen,

---

[1] Ephraem Syrus, Genes.-Kom. (ed. Romae, 1737 I p. 159/60). Philastrii divers. haeres. lib. 120, CSEL 38, 118ff.

andere Worte und Sätze der Schrift wollen ebenfalls gedeutet sein, er muß abbrechen. Eine solche Rücksichtnahme kennt die Legende nicht. Sie läßt sich von der Exegese Lücken der biblischen Erzählung zeigen und gestaltet dann völlig selbständig. Was dort nur angedeutet ist, wird hier in breiten Pinselstrichen ausgemalt, die exegetischen „Bruchstücke" werden zu Phantasieeinheiten vervollständigt.

In der Melchisedech-Überlieferung lagen eine Reihe verlockender Motive für die Legende verborgen. Schon der Geschichtsschreiber Josephus[1] benutzte den Namen, um sich daraus die tatsächliche Gerechtigkeit des Melchisedech zu konstruieren. Man brauchte ja auch das ἀπάτωρ von Hebr. 7, 3 nicht immer dogmatisch zu fassen, populär verstanden bedeutete es einen Flecken auf Melchisedechs Herkunft. Der heilige, reine Gottesmann stammte von bösen, „ungerechten" Eltern, über deren Namen nun ein großes Rätselraten beginnt. Die Ausgestaltung des Verhältnisses Melchisedech-Abraham wurde ein weiteres reizvolles Motiv.

Dabei läßt sich nun der interessante Einfluß der Abraham-Legende auf die Melchisedech-Legende feststellen. Deren Motive boten ja soviel Verwandtes: Abraham wächst auf inmitten götzendienerischer Umgebung, aber der wahre Gott offenbart sich ihm eines Tages als der Schöpfer Himmels und der Erde; so bleibt Abraham vor dem furchtbaren Gottesgericht bewahrt, das über Tharahs Haus hereinbricht, und wird in heiliger Askese ein großer Gottesmann[2]. Ganz ähnlich erzählt die sogen. narratio apocrypha über Melchisedech, d. h.: **Von einer Methode der Legendenbildung läßt sich nicht reden, wohl aber von Analogien der Motivverknüpfung.**

Weit kühner konnte die fromme Erzählerphantasie bei legendarischer Ausschmückung der Jugend Melchisedechs ausholen. Hebr. 7, 3 barg ein Mirakel, das auf ganz besondere Erwählung und Bewahrung schließen läßt. Der besonders wunderbar gerettete Melchisedech vollzieht einen besonders heiligen Dienst an einem Ort von besonderer Heiligkeit. In diesem Motiv von dem Ort, wo Melchisedech Gott gedient hat, vereinigen sich dann wieder die verschiedensten Legenden: Adams-Legende, Golgatha-Legende und Abrahams-Legende. In concreto seien 4 Beispiele von Melchisedech-Legenden genannt.

---

[1] De bell. Iud. VI 10, 438 (Niese VI p. 431) ἦν γὰρ τοιοῦτος.

[2] Die Apokalypse Abrahams, ed. N. Bonwetsch, Studien z. Geschichte d. Theologie und Kirche 1. Bd. 1. Heft. Leipzig 1897. bes. p. 43 ff., wo Bonwetsch die Motive weiter zurückführt auf Philo, die Rabbinen, Josephus, Jubiläenbuch u. a. m.

1. Die Legende des Chronikon paschale[1]

beginnt schon mit der charakteristischen Einleitungsformel erbaulicher Mönchlegende: *διηγήσατό τις γέρων*. Im Anfang finden sich lose aneinandergereihte Züge historisierender Exegese. Wie Abraham ist Melchisedech aus seinem Vaterlande[2] weggeführt, aber der von Gott Bevorzugte vergißt nicht der Fürbitte, daß Gott sich auch seiner früheren Stammesgenossen erbarmen möge. Die eigentliche Legende stellt im folgenden eine sehr bescheidene Ausmalung der miteinander verknüpften Schriftstellen Gen. 14, 18 und Joh. 8, 56 dar. Wenn Jesus davon redet, daß Abraham seinen Tag gesehen habe, dann kann nur die Melchisedech-Szene gemeint sein[3]. Hier sah Abraham den Tag des Herrn und freute sich. In den Schlußworten hält sich die Legende dann ganz an Gen. 14, 19. 20.

2. Die sogenannte narratio apocrypha des Athanasius[4]

arbeitet demgegenüber viel großzügiger d. h. phantastischer. Melchi, der Sohn des götzendienerischen Heiden Josedek, erhält von seinem Vater den Auftrag, 70 Stiere zum Opfer für die Götter heranzubringen. Da erlebt er in der Nacht bei Vollmond und Sternenglanz die Majestät des einen Schöpfergottes. Der Vater wird über den Gesinnungswechsel des Sohnes zornig und beschließt Melchis Untergang, er soll mit anderen Erstgeborenen den Göttern geopfert werden. Durch eine wunderbare Verknüpfung von Geschehnissen wird Melchi bewahrt, er kehrt nicht in die Stadt zurück, auf dem Ölberg, im Anblick des Opferfestes der heidnischen Stadt, fleht er zu Gott, da verschlingt ein gewaltiges Erdbeben die ganze Stadt Salem. Nun lebt er erst recht in Gottesfurcht als Gottesmann 40 Jahre am Tabor in der Verborgenheit, bis Abraham den Auftrag erhält, Melchisedech von seinem Wild- und Urmenschentum zu reinigen. Beide Gottesmänner treffen zusammen und feiern die Mysterien. Abraham gibt Melchisedech den Zehnten, nachdem er zuvor in Erkenntnis der wunderbaren Schicksale des Melchisedech (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* infolge Salems Untergang) zu Gott gebetet hat: *εὗρον θεὸν*

[1] Chron. paschale ed. Dindorf (Bonn) p. 90ff. (1. Hälfte des VII. Jhdts.).

[2] Dem Stamme Cham cf. Gen. 9, 18ff.

[3] Die Kombination geht sogar soweit, daß Abrahams Durchzug durch den Jordan vor der Begegnung mit Melchisedech ein *σημειον* war.

[4] A. Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina I, Moskau, p. 206ff. und MSG 28, 525. Die erstere Rezension ist die nach Form und Inhalt einheitlichere, verrät ein besseres Erzählertalent als die zweite, obwohl die Motive im Grunde dieselben sind.

ποιοῦντα παράδοξα. Das ist die erbauliche Auswertung der Melchisedech-Legende[1].

3. Der Anhang zum slavischen Henoch[2]

Die Erzählung vom Priestertum Methusalems, Nirs und Melchisedechs macht zunächst einen absolut konfusen Eindruck. Von Kap. III, 29 an scheint ein völliges Durcheinander von verschiedenen Melchisedech-Personen vorzuliegen, die sich niemals harmonisieren lassen[3]. Offenbar sind hier große Partien überarbeitet[4], ohne Rekonstruktion einer kürzeren Form[5] des Anhangs gewinnt man

---

[1] In anderer Form: οὐ γὰρ εὐηρεστήσαι θεὸς παρ' ἀνθρώπου, ἀλλ' εὐηρεστεῖ.

[2] Schürer setzt den slav. Henoch, der nichts spezifisch Christliches, aber manches, was nur bei einem jüdischen Verfasser verständlich ist, enthält, ans Ende des 1. nachchristl. Jahrhunderts. Charles grenzt die Entstehungszeit noch genauer ab, er läßt den slav. Henoch zwischen 30 v. Chr. bis 70 n. Chr. entstanden sein. Das als Anhang beigegebene Melchisedech-Fragment hält Charles (R. H. Charles, The book of the secrets of Enoch. Oxford 1896, p. 85) für einen „organic factor" des slavischen Henoch. Ausgabe: TU 44, 2 p. 105—121.

[3] „Dieser Melchisedech", „ein anderer Melchisedech", und eine 3. Gestalt: III 35: das Grab an dem Ort Achuzan, IV 6: das 1. Priestertum Melchisedechs in Salem u. a. m.

[4] Die Überarbeitungen liegen in III 34b; 35; 36; IV 6; 7; gnostische Überarbeitung zeigt die Benennung der 3. Größe „Das Wort und die Kraft Gottes" (III 34), „Der große Hegumene" (IV 7), die Rubrizierung der Priester und Jahre in gnostischen Zahlen. Christliche Überarbeitung, sofern das Ganze nicht überhaupt erst von Hebr. 7 motiviert ist, findet sich II 35. 36, wo Adams Erschaffungs- und Begräbnisplatz mit dem Grab des „großen Hohenpriesters" nach der Schrift („ist zuvor geschrieben") zusammengebracht wird.

[5] Die Rekonstruktion (gestützt auf die Handschriften UBT) scheidet III 35. 36 u. IV 6. 7 aus, da erst dadurch faktisch Unklarheit in den Zusammenhang kommt. Bis Seite 117, 2 unverändert: 29. „Dieser Knabe wird nicht umkommen mit den Umkommenden, denn ich habe gezeigt, daß er sein wird ein Priester der geweihten Priester (in Ewigkeit Melchisedech). Und ich setze (weihe?) ihn in das große Volk, das mich heiligt: Und es erwachte Nir von seinem Schlaf und benedeiete den Herrn, der ihm erschienen war, sprechend: Benedeiet sei der Gott meiner Väter, welcher mir geredet hat, wie er gemacht einen großen Priester in meinen Tagen im Mutterleib der Sopanima, meines Weibes. — 31. Weil ich nicht hatte ein Geschlecht, und er wird sein an Stelle meines Geschlechtes und mein Sohn, und du wirst ihn hinzuzählen, zu deinen Knechten und großen Priestern . . . Und dieser Melchisedech wird sein das Haupt den Priestern zu einem anderen Geschlecht (35.—36. Zusatz). — 37. Denn ich weiß, daß ein großer Aufruhr gekommen ist, und in Aufruhr wird dies Geschlecht enden und alles wird umkommen. Nur Noah, mein Bruder, wird bewahrt werden, und hernach wird sein eine Anpflanzung von seinem Geschlecht, und es wird aufstehen ein großes Volk und Melchisedech wird sein das Haupt des Priestertums unter dem Volk der Alleinherrschaft, das dir Herr dient. IV 1. 2. 3. 4: Es hat mich der Herr gesandt und siehe, ich nehme deinen Knaben heute und gehe mit ihm und setze ihn in das Paradies Edens". (6. 7. Zusatz.) 6—11 und V 1 ff. dann weiter der Bericht der Sintflut (vielleicht schon wie B bei 10 abschließend).

keinen einigermaßen sinnvollen Zusammenhang. Dann freilich schält sich eine richtige Melchisedech-Legende heraus, deren Inhalt Priestertradition ist. Das Priestertum ist aus der vorsintflutlichen Zeit durch mehrfache Wunder Gottes in die nachsintflutliche Zeit der großen Erzväter hinübergeführt worden, die Sintflut hat den Zusammenhang nicht unterbrechen können. Die wunderbare Bewahrung des Wunderknaben Melchisedech rettet das Priestertum während des furchtbaren Gottesgeschehens.

An Einzelzügen ist außer der Sintflut, die den Hintergrund des Ganzen bildet, die Tradition über Eden, Achuzan[1], den Berg, wo Noahs Arche gestanden hat und Seths Priestertum angefügt worden, auch Gen. 14 und Ps. 110, 4[2] hat man hineinzuziehen versucht. Das Interessanteste im Rahmen unserer Arbeit bleibt jedoch die Melchisedech-Legende über seine geheime, wunderbare Herkunft. Man wird sofort an die Prädikate von Hebr. 7, 3 erinnert: aus der toten Mutter ohne Empfängnis geboren[3] (*ἀμήτωρ, ἀπάτωρ*)[4]. Offenbar liegt hier eine Beziehung vor, die doppelt ausgewertet werden kann. Entweder hat es eine alte Melchisedech-Tradition gegeben, die das Geheimnis seiner wunderbaren Herkunft zum Mittelpunkt hatte. Hebr. 7, 3 würde dann auf ähnliche, apokryphe Vorstellungen zurückgehen. Die andere Möglichkeit hat aber wohl größere[5] Wahrscheinlichkeit. Der Anhang ist christliche Legende, die natürlich Motive und Tradition älterer, fremder Herkunft eingearbeitet[6] haben kann. Wir hätten es dann aber in der Hauptsache mit einer Illustration der Prädikate von Hebr. 7, 3 im Zusammenhang der Sintflutgeschichte zu tun und bekämen damit einen Anhaltspunkt, den slavischen Henoch überhaupt als „christlich" zu erweisen[7].

4. Melchisedech in der „Schatzhöhle"[8]

Beherrschend steht das Motiv vom Wächterdienst Melchisedechs, des Gottesmannes, am Leichnam Adams im Mittelpunkt. Ohne Weib,

[1] Mittelpunkt der Erde, Adams Grabstätte.

[2] In IV 6 „nach dem Bilde dieses Melchisedech", deutlicher III 29; IV 5.

[3] Trotz Anklanges von Lc. 1, 24 in III 3.

[4] *ἀγενεαλόγητος* = es wird dieser Knabe an Stelle meines Geschlechts sein.

[5] An jüdische, alte Tradition zu denken, ist kaum möglich; hier war (cf. 4. Abschnitt) durch die Gleichsetzung Sem = Melchisedech die Traditionskette des Priestertums über die Sintflut hinaus gesichert.

[6] Vielleicht eine besondere Priestertradition Methusalem-Nir-Melchisedech.

[7] Eine Motivgeschichte der Legende wird freilich hier nie zu einem klaren Aufbau kommen können. Dazu scheint der Anhang viel zu stark von den verschiedensten Seiten überarbeitet.

[8] K. Bezold, Die „Schatzhöhle" übers. Leipzig 1883. Das sog. „christliche

ohne Wohnung bringt er in völliger Unberührtheit der Natur an der heiligen Stätte, die Adams Grab und Erlösung trägt, heilige Opfer. In dieser heiligen Mission ist einst schon dem Methusalah ein göttlicher Auftrag geworden[1], Noah wiederholt ihn[2], Sem, Noahs Sohn[3], bringt dann den Melchisedech zur heiligen Stätte Golgatha, wo er zu seinem Grabesdienst gesegnet wird. Freilich muß alles im Verborgenen bleiben, Sem beantwortet die Frage der Eltern über den Verbleib des Knaben mit einer Verschleierung: „Er ist auf der Reise gestorben." Am heiligen Berge vollzieht sich die Begegnung Abrahams und Melchisedechs (Gen. 14), in einer Feier der „Mysterien" gipfelnd, Isaaks Opferung und endlich eine große Huldigung von 12 Königen vor Melchisedech als dem König der ganzen Erde. An der Stätte seines Dienstes wird ihm Jerusalem erbaut, auch Magog, der König des Südens, bringt Opfer und Geschenke dem „Vater der Könige"[4].

Auf den ersten Blick erkennt man auch hier ein buntes Vielerlei von Motiven, die zusammengearbeitet sind. So ist z. B. die heilige Stätte, wo Melchisedech seinen Dienst ausführt, Adams Grab auf Golgatha[5]. Gen. 14, Hebr. 7 sind hineingezogen, möglicherweise stehen hinter der hohen Mission Melchisedechs die geheimnisvollen Prädikate von Hebr. 7 als Motiv: der von Gott auserwählte[6] Priester wird entrückt, überdauert die Urväterzeit bis zur Erzväterzeit und bringt als Gottesmann mit Gebet und Fasten seine Tage zu, wie der Bericht des christlichen Adambuches schließt: „Dieser Melchisedech hatte ein Kleid von Feuer auf seinen Lenden und diente Gott mit Gebeten und vielem Fasten"[7].

Adambuch" (ed. Tischmann, in den Jahrb. d. bibl. Wissenschaften V 1852—55) ist in seinem II. und III. Teile nur eine spätere, relativ unveränderte Rezension der „Schatzhöhle" und deren Überlieferungsschichten. Es fehlt der Besuch des Magog bei Melchisedech nach der Huldigung der 12 Könige sowie die Notiz beim Opfer Isaaks, daß an der heiligen Stätte auch Melchisedechs Altar gestanden habe. Alles übrige ist nur in reicherem Maße ausgeschmückt. Die Erzählung von Sems und Melchisedechs geheimer Mission mußte phantasiebegabte Autoren dazu reizen.

[1] Bezold p. 20. [2] Bezold p. 26.

[3] Also ausdrücklich von Melchisedech, dem Sohne des Malach (Bezold p. 26) unterschieden. [4] Bezold p. 36.

[5] Origenes, comment. ser. in Matth. c. 126 (ed. Lommatzsch V 43). Hieronymus, Onomastikon 7. 14 (ed. Klostermann) (cf. slav. Henoch. Anhang III 35; cf. chr. Adambuch: „dort wird er meinen Scheitel mit seinem Blut netzen").

[6] Cf. chr. Adambuch: „Gott hat dich von deiner Kindheit erwählt, weil du vom Samen der Gesegneten bist".

[7] Gustav Albrecht, Die Schatzhöhle, Überlieferung und Quellen. Sitzungsberichte d. Preuß. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1922, Abhdlg 4 hat sich neuerdings mit der „Schatzhöhle" quellenkritisch beschäftigt. Er erweist auch bei seiner Analyse ihren komplizierten Aufbau und ihre verschiedenen

7. Abschnitt

Melchisedech in der kirchlichen Auslegung der griechischen und lateinischen Väter

In gewissen Grenzen läßt sich auch hier ein Typus feststellen. Bischöfliches Amt, Glaubensregel und Schriftkanon, die Hauptkennzeichen einer sich konsolidierenden und abschließenden Kirche, gaben der kirchlichen Auslegung starke Sicherungen, einmal gegen jede untraditionelle, exegetische Sondermeinung, hinter der sich ein persönlicher Machtanspruch verbarg, zum anderen gegen jede häretisch-verdächtige Unklarheit der Bibelerklärung; denn das Dogma war ebenso zur Klärung der dunklen Schriftstellen da wie die Schrift zum Beweis der Glaubenssätze. Endlich auch eine Sicherung gegen jede Erweiterung der heiligen Schriften. Das Objekt der Exegese war fertig, abgeschlossen.

Der Rückblick auf das gnostische Melchisedech-Bild zeigt das Berechtigte an solcher Abgeschlossenheit der kirchlichen Auslegung. Das Dogma schuf einen Mittelpunkt. Die Einzigartigkeit Christi, in welche Formen sie auch immer im Laufe der Kirchengeschichte gefaßt sein mag, aufgeben, ist stets der entscheidende Schritt aus der „christlichen" Sphäre heraus gewesen, ebenso wie jede Einführung neuer heiliger Bücher eine fundamentale Krisis hervorgerufen hat. Der Kanon schützte in gleicher Weise vor Willkür.

Daß freilich gleichzeitig die „kirchlichen" Fundamente, die bei allem Zutagetreten von Sondermeinungen doch die Exegese der griechischen und lateinischen Väter tragen, nicht nur Sicherungen, sondern ebenso sehr Hemmungen bedeuteten, wird der Rückblick auf diesen Abschnitt zeigen[1].

Rezensionen. Er kommt zu einer „Urschatzhöhle" (um 350 n. Chr.), deren Quellen wieder bis ins 3.—2. Jhdt. zurückreichen. Eine dieser letzteren Grundschriften ist nach seiner Meinung ein Sethianisches Adambuch (z. B. Vorstellung vom ὀμφαλός Hipp. philos. V 19, s. Goetze S. 42 ff.), dem auch die Melchisedech-Partien angehören sollen. Die armenischen Adambücher (vita Adae et Evae, Apokalypse Moysis, s. Tischendorf, Apoc. apocryph. 1—23, Erwin Preuschen, Festschrift für B. Stade 1900) sind nach Goetze erst spätere Überarbeitungen des Sethianischen Adambuches. Dann hätte also im 3.—2. nachchristlichen Jahrhundert Melchisedech im Zusammenhang mit Sethianischer Gnosis, von der wir jedoch aus Hippolyt kein rechtes Bild gewinnen können, Bedeutung gehabt.

[1] Die Zusammenfassung von Exegese des Morgen- und Abendlandes bedarf keiner ausführlichen Rechtfertigung. Die Melchisedech-Gedanken des Abendlandes

1.

Nach der inhaltlichen Seite zeigt die Betrachtung der kirchlichen Melchisedech-Auslegung eine deutliche, christliche Bestimmtheit. Den Exegeten ist Melchisedech, für sich betrachtet, in seiner örtlichen, zeitlichen Umgebung zunächst absolut sekundär gewesen. Alle 3 Melchisedech-Stellen haben in erster Linie dazu dienen müssen, wie durch ein Transparent christliche Gedanken und Gewißheit durchscheinen zu lassen. Am nächsten lag[1] eine solche Art zu exegesieren beim 110. Psalm. Wie dem Verfasser des Hebräerbriefes, ist den kirchlichen Exegeten der *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* wichtig. Origenes, Augustin[2] arbeiten damit als einem christologischen Terminus, der keiner Erläuterung bedarf. Für Christi priesterliche und königliche Würde bot der Psalm wie kein anderer Beweismaterial. Je mehr nämlich die Christologie rein theoretische, spekulative Gedankenarbeit wurde und sich von den religiösgeschichtlichen Kategorien frei machte, desto weniger benutzte sie die Schrift als Anschauung für erlebte, historische Realitäten, desto stärker wurde das Verlangen, in ihr nach Beweisstellen für ein von außen herangebrachtes Gedankenschema zu suchen. Die meisten abend- und morgenländischen Auslegungen des 110. Psalmes sind aneinandergereihte Belege christologischer Lehrsätze. Aus dem „*πρὸ ἑωσφόρου*“ in V. 3 wird die Präexistenz[3], aus dem Schwur Gottes in V. 4 die „immobilitas Dei[4] consilii“ bewiesen, die *τάξις Μελχισεδέκ* wird zum Träger der Prä- und Postexistenz Christi. Für das geschichtliche Evangelium sind die Worte des Psalms nur zum kleineren Teil Anschauung, wenn z. B. Cassiodor[5] das Wort „sacerdos“ interpretiert „sacerdos ... praecipue dicitur Christus, qui semel se pro nobis obtulit immolandum“. Bei der Auslegung der Hebräerbriefstelle kommt erst recht eine selbständige Beziehung auf Melchisedech nicht in Frage. Allgemeingut bis auf die wörtliche Übereinstimmung ist die Deutung der „Vaterlosigkeit“ auf die Jung-

sind zum größten Teil übernommen, wie ja auch der Hauptstrom der kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung seinen Weg von Osten nach dem Westen genommen hat.

[1] Vom N. T. aus; Mt. 22, 41ff.

[2] Origenes, Joh.-Kommentar I 2, 11 (ed. Preuschen p. 5); Cat. zu 1. Sam. 21, 5. 6 (ed. Klostermann p. 298); in Numeros hom. XXIII 4 (ed. Baehrens p. 217); Augustin, de civ. dei XVI 22 (CSEL 40, pars 2 p. 164); de consensu ev. I 3 (CSEL 43, 5). Vgl. auch Justin dial. 33 (Otto p. 110), wo Ps. 110 ohne weiteres auf Christus, und nicht auf Hiskia bezogen wird.

[3] Euseb, hist. eccl. I 3, 18 (ed. Schwartz-Mommsen p. 36/37).

[4] Origenes, in Genes. hom. IX 1 (ed. Baehrens p. 88); Augustin, enarratio in Ps. 110,4, MSL 37, 1459/60; Leo Magnus, Sermo III 3, MSL 54, 154C.

[5] In Ps. 110, 4, MSL 70, 797C.

frauengeburt, der „Mutterlosigkeit“ auf die Herkunft des göttlichen Logos vom Vater[1].

Tief dringt man in die göttlichen Geheimnisse ein, scharf glaubt man auf Grund der Zweinaturenlehre die Verteilung der Prädikate vornehmen zu müssen: Die Aussagen der Schrift, die vom *βίβλος γενέσεως* Jesu und der *παρθένος μήτηρ* redet, gelten *κατὰ τὴν φύσιν τῆς σαρκός*. Prädikate dagegen wie *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, ἀγενεαλόγητος* gelten *κατὰ τὴν ἀνωτάτω τάξιν*[2] (a. a. O. *πρὸς τὴν . . . τοῦ λόγου οὐσίαν*[3]). Eine besondere Schwierigkeit stellt die Frage dar, ob nicht in Abraham auch Christus „gezehntet“ wurde? Geraten nicht die Aussagen von Hebr. 7 in Selbstwiderspruch? „Christus non secundum concupiscentiam carnis in lumbis Abrahae natus, Levi autem per legem membrorum, quae est concupiscentia carnis, de lumbis Abrahae natus est“, so löst ein später Lateiner[3] diese Schwierigkeit, die Augustin[4] von anderem Gesichtspunkt aus beseitigt, wenn er sagt: „Christus non fuit in Abraham secundum animam, non est anima Christi de traduce praevaricationis Adae“.

Bei der Ausdeutung der Melchisedech-Prädikate *βασιλεὺς δικαιοσύνης, βασιλεὺς εἰρήνης* tritt die Spekulation, die in klaren Begriffen und spitzfindigen Gedankenreihen das göttliche Wesen bis ins kleinste erklären will, zurück vor einer persönlichen, innerlich fruchtbareren Wertung Christi in religiös-geschichtlichen Kategorien: *Τίς ἐστι βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἀλλ' ἢ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; οὗτος γὰρ ἡμᾶς δικαίους ἐποίησε καὶ εἰρηνοποίησε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*[5].

[1] *ἀμήτωρ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς, ἀπάτωρ τὸ καθ' ἡμᾶς* Gregor v. Nazianz, Oratio XXX 21, MSG 36, 132 C; *ἀπάτωρ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀμήτωρ δὲ ἔστιν ὡς θεός*, Theodoret von Kyros epist. 151, MSG 83, 1437 C—D; interpret. ep. ad Hebr. VII, MSG 82, 724 D—725 A; *ἀπάτωρ τὴν κάτω γέννησιν, ἀμήτωρ τὴν ἄνω* Chrysostomus hom. de Melchisedeco 2, MSG 56, 259; sine patre per humanitatem, sine matre per divinitatem, Remigius in Genes. 14, 18, MSL 131, 85 C; Cassian, contra Nestorium VII 14; CSEL 17, 369; Alcuin, interrog. et respons. in Genes. 164, MSL 100, 536 C; Ambrosius, de fide III 11, MSL 16, 607 C; Anonymus Sangallensis zu Hebr. 7, 3 (Text: H. Zimmer, Pelagius in Irland, 1901, p. 432).

[2] Eustathius von Antiochien, *Σειρὰ εἰς τὴν ὀκτάτευχον Νικηφόρου*, Lipsiae I p. 198; confutationes quarundam propositionum XVI, MSG 28, 1389 A—1392 A (= Eutherius von Tyana).

[3] Bruno, Carthusianorum institutor, expos. in ep. Pauli ad Hebr. VII, MSL 153, 524 D.

[4] De Genesi ad litteram X 19, CSEL 28, sect. 3 pars 2, p. 321 ff.; vgl. auch den eigentümlichen Gedankengang de pecc. meritis et remiss. II 25, CSEL 60, 111 oder die Auseinandersetzung des Chrysostomus de Melchisedeco 2, MSG 56, 259, oder Marcus Eremita, MSG 55, 1121 C ff.

[5] Chrysost. hom. XII in ep. ad Hebr. VII, MSG 63, 97; cf. Isidor Hisp. quaest. in Genes. 11, MSL 83, 240 B; Fulgentius episc. Rusp. ad Trasimundum lib. II 6, MSL 65, 251 C.

Endlich konnte auch die kirchliche Exegese an dem 14. Genesiskapitel nicht vorbeikommen, ohne daß ihr wie Licht in dunkler Nacht die Worte „Brot und Wein" entgegengeleuchtet wären. In der Handlung des Melchisedech lag das Geheimnis[1] des heiligen Sakramentes der Eucharistie vorgebildet. Die verschiedensten Formulierungen finden sich dafür bei den einzelnen Exegeten, die zu einem Studium der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Abendmahlsauffassung veranlassen können. Begriffe wie *ἡγιασμένη τροφή*[2], *τὰ τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ αἵματος σύμβολα*[3], *ἡ μυστικὴ τράπεζα*[4], *ἀναίμακτος θυσία*[5], *ἐφόδιον ζωῆς*[6] lösen einander bei den griechischen Auslegern ab.

Bei einem der Lateiner[7] gilt Melchisedech daher als „auctor sacramentorum". Auf irgendeine Weise hat er die geheimnisvolle Bedeutung seiner Handlung vorausgeahnt[8].

Von selbst war damit neben der christologischen und sacramentalen Deutung eine dritte Gedankenreihe nahegelegt. Die Gestalt des Melchisedech tritt in den Dienst der Polemik und Apologetik. Sein „Opfer" stand im Gegensatz zu allen unvernünftigen heidnischen Opfern[9], obwohl er selbst heidnischer Priester[10] war. Darin offenbart sich der tiefe Plan der göttlichen Heilsgeschichte. Sie stellt den Heidenpriester vor das jüdische Priestertum.

Der große Gedankengang des Hebräerbriefes wird damit nach den verschiedensten Seiten erneut ausgebaut[11]. Vom zeitlichen und sachlichen Gesichtspunkt aus überragt Melchisedech das aaronitische Priestertum, höheres Alter, höhere Qualität sind ihm zu eigen. Lange bevor[12] es

[1] Epiphanius, haer. 55, 6 (ed. Holl II p. 331).

[2] Clemens Alex. Strom. IV 25 (ed. Stählin II p. 319).

[3] Theodoret von Kyros, in Ps. 110, MSG 80, 1773 A.

[4] Joh. Damascenus, de fide orthodoxa IV 13, MSG 94, 1449 C.

[5] Georgios Cedrenos, hist. comp. MSG 121, 77 B; Isidor v. Pelus. epist III 152, MSG 78, 844 B.

[6] Cyrill, glaph. in Genes. II 9, MSG 69, 105 B ff.

[7] Ambrosius, de sacr. IV 3, MSL 16, 438 B; expos. ev. sec. Luc. III 2, CSEL 32, pars 4 p. 113; für andere lat. Exegeten, vgl. z. B. Cassiodor, expos. in Ps. 110, MSL 70, 797 B; Petrus Blasensis, contra perfidiam Iudaeorum 27, MSL 207, 859 C.

[8] Euseb, dem. ev. V 3, 19 (ed. Heikel p. 222); Chrysost. de Melchisedeco 3, MSG 56, 261.

[9] Ephraem d. Syrer (ed. Romae 1732—46, I p. 159/60), Isidor v. Pelus. epist lib. III 152, MSG 78, 844 B.

[10] Justin, dial. 33 (Otto p. 110); Athanasius, expos. in Ps. 110, MSG 27, 464 A; Ambrosius, de fide III 11, MSL 16, 607 C; Hieronymus, ep. 73, CSEL 55, 15—17.

[11] Chrysostom. adv. Judaeos VII, MSG 48, 922; hom. de Melchisedeco, MSG 56, 262; Augustin, de civ. dei XX, 21, CSEL 40, pars II p. 484; Leo Magnus, sermo III, 1, MSL 54, 145 A.

[12] Ambrosius, de myst. 8, MSL 16, 404 A; Philastrius, div. haeres. liber 82, CSEL 38, 74; Rupertus abbas, dial. inter Christ. et Iud. II; MSL 170, 583 C (= Rupert von Deutz).

Juden und jüdisches Gesetz gab, brachte er sein „Opfer" dar, wie Abel, Henoch, Noah „unbeschnitten" [1] und doch einer der heiligen Patriarchen [2], nicht nach einer äußerlichen Vorschrift, sondern auf Grund seiner sittlichen Qualitäten zum Priester gesalbt [3]. Abraham ist ihm gegenüber durch sein Zehntengeben „subditus" [4], „tributarius", ja der Ausdruck „servus" [5] findet sich. Die Hauptstütze für Melchisedechs Priestertum liegt natürlich in Ps. 110, 4, besonders in dem Schwur Gottes [6], den Aarons Priestertum nicht aufzuweisen hat. Folgende Gegenüberstellungen durchziehen die Auslegung:

Aaron	Melchisedech [6]
Synagoga	Ecclesia [7]
lex	Evangelium
littera	fides [8]
carnalis circumcisio	circumcisio cordis [9]
temporale (sacerdotium)	aeternum
posterius	prius [8]
populus Judaeorum	populus Christianus [10].

Einmal [11] muß sogar der König von Sodom mit seinem schwerbelasteten sodomitischen Reich sich als allegorische Verkörperung des „populus Judaeorum" dem Melchisedech gegenüberstellen lassen. Das positive Interesse, das bei aller polemischen Einstellung aus solchen exegetischen Gedanken spricht, möchte das Alter alles Christlichen zeigen: „omnia Christiana ... ab origine mundi constituta" [12], das Leben der „Gerechten" vor dem Gesetz war schon ein *βίος Χριστιανός* [13], ebenso wie ihre *θεοσέβεια*, weil Gottes eigentlichstes Gesetz [14] („generalis et primordialis lex") schon im Gebot des Paradieses feststand. Sehr oft drängt dann bei aller Hervorkehrung des Gegen-

[1] Epiphanius, haer. 55, 2 (ed. Holl II p. 327); Tertullian adv. Marc. lib. V cap. 9, MSL 2, 493 B; adv. Jud. 2, MSL 2, 602 A; Cyprian, adv. Jud. I 8, CSEL 3, pars 1, p. 45/6.

[2] Euseb, contra Marc. II 3, ed. Klostermann p. 47; Ambrosius, expos. ev. sec. Luc. III 21, CSEL 32 pars 4 p. 113; Altercatio Simonis et Theophili, CSEL 45 p. 25.

[3] Hieronymus, ep. 73; CSEL 55, 15.

[4] Philastrius, divers. haeres. lib. 120, CSEL 38 p. 120.

[5] Bruno, Carthusianorum institutor, expos. in ep. ad Hebr. VII, MSL 153, 523 D.

[6] Augustin, quaest. in heptat. II 124, CSEL 28, sectio III, pars 3, p. 171.

[7] Epiph. haer. 55, 4 (ed. Holl II p. 329); Hieronymus, liber hebr. quaest. in Genes. 14, 18, MSL 23, 961 B.

[8] Ambrosius, expos. ev. sec. Luc. III 21, CSEL 32, pars 4, p. 113.

[9] Altercatio Simonis et Theophili, CSEL 45 p. 25.

[10] Ambrosius, de sacr. IV 3, MSL 16, 438 C.

[11] Rupert v. Deutz, de trinitate et operibus eius XLII 12, MSL 167, 378 A ff.

[12] Philastrius, divers. haeres. lib. 82, CSEL 38 p. 74.

[13] Euseb, demonstr. ev. I 5 (Heikel p. 20/21).

[14] Tertullian, adv. Jud. 2 u. 3, MSL 2, 600 A. B. u. 602 A.

satzes doch die Erklärung von Genesis 14 auf den Gedanken einer Vereinigung[1] beider Völker, des jüdischen und christlichen hin. Daß bei dem Nachweis des hohen Alters[2] alles Christlichen durch die Melchisedech-Gestalt auch einmal der Akzent auf die „dignitas" des kirchlichen Amtes fällt[3], daß die Prädikate von Hebr. 7, 3 die Heiligkeit des Priesterstandes, u. a. den Zölibat[4] rechtfertigen müssen, nimmt für eine kirchliche Auslegung nicht wunder.

Eine Würdigung mit geschichtlichen Maßstäben und historischer Methode hat die Melchisedech-Gestalt nicht erfahren. Immerhin fließen gelegentlich bei vielen Exegeten einzelne Notizen ein, die um die „christliche" Auslegung sich wie ein Rahmenwerk ranken und den Versuch darstellen, Melchisedech als Person seiner Zeit und Umgebung geschichtlich zu erfassen. Meist werden nur die Aussagen der Schrift untereinander kombiniert.

Hier berührt sich[5] die historisierende Exegese mit der Legende. Manche Erklärung von Genesis 14 ist stark legendarisch[6]. Doch werden meist nur die Motive (vgl. Abschnitt 6, Einleitung) angedeutet, ohne daß nach Art geschickter Erzählerphantasie eine größere Einheit geschaffen wird.

Vor allem ist Melchisedechs Herkunft Gegenstand „historischer" Notizen. Als Namen des Vaters tauchen Sidos[7], Heraklas[8], Melchi[9], der Mutter Astaroth[10], Saltiel[11] auf. Ägypten[12] und Phönizien[13]

---

[1] Philastrius, divers. haeres. lib. 120, CSEL 38 p. 120.

[2] Augustin, epist. classis III 177, CSEL 44 p. 680; Philastrius, divers. haeres. lib. 128, CSEL 38 p. 136.

[3] Augustin, de divinis scripturis 53, CSEL 12, 544; contra epist. Parmen. II 5, CSEL 51, 55/6; auch Ambrosius epist. classis I 63, MSL 16, 1202 B.

[4] Herveus Burgidolensis monachus, in ep. ad Hebr. VII, MSL 181, 1581 C ff.

[5] Infolgedessen Abschnitt 6 u. 7 miteinander.

[6] Ephraem d. Syrer zu Gen. 14 (ed. Romae 1737, I p. 159/60); Philastrius, divers. haeres. lib. 120, CSEL 38, 118 ff.

[7] Epiph. haer. 67, 7, MSG 42, 181 D (*τῶν γενῶν Σίδονος*); Joh. Malalas, *Χρονογραφία* III, MSG 97, 134 (steht zwar nur *ἐκ τοῦ γένους Σίδου*), dagegen Georgios Cedrenos, hist. comp. MSG 121, 77 A.

[8] Zacharias Rhetor (übers. K. Ahrens u. G. Krüger, Die sogen. Kirchengeschichte des Zach. Rhet., Leipzig 1899, p. 12) (Vater Heraklas, Mutter Saltiel) bezieht sich auf Epiphanius, der aber haer. 55, 2 (Holl II p. 326) nur vom Vater „Heraklas", aber der Mutter „Astarth" oder „Astoriane" redet. Die Angaben des Zach. Rh. finden sich in der arabischen Genesis-Katene Paul de Lagarde, Mat. zur Gesch. u. Kritik des Pentateuch II S. 89, 9; 90, 25 ff., (Text bei Fabricius, codex ps.-epigr. I p. 328).

[9] Georgios Monachos, Chronikon I 10, ed. de Boor I 101 ff.

[10] L.-A. bei Epiph. haer. 55, 2 (Holl II p. 326) für *Ἀστάρθ', Ἀστοριανή*.

[11] Zach. Rhetor, Arab. Genesis-Katene s. Anm. 8.

[12] Sidos, Sohn des *Αἴγυπτος, ἐξ οὗ Αἰγύπτιος ὠνόμασται*, Georg. Monach. ed. de Boor I 101 ff. [13] Sidos, der Gründer Sidons, ebenfalls bei Georg. Monachos.

werden als Länder der Ahnen und Eltern genannt. Andere geben die jüdische Tradition von der Gleichsetzung Sems mit Melchisedech weiter[1], viele begnügen sich mit der Angabe „kananäischer“[2] Abkunft.

Über die Eltern weiß man wie in der Legende nichts Gutes zu berichten[3]. Das Bild des Melchisedech hebt sich in lichten Zügen[4] von dem dunklen Hintergrunde ab, ein einsamer Verehrer des wahren Gottes[5] inmitten von Idololatrie. Priester und König zugleich, lebt er in heiliger Enthaltsamkeit[6] und bleibt Priester für seine ganze Lebenszeit[7]. Gott hat es wunderbar gefügt, daß Melchisedech dem Abraham eine Stütze, ein Gefährte in der Umgebung des Unglaubens wurde[8].

Melchisedechs Residenzstadt[9] bildet den Gegenstand

---

[1] Hieronymus, ep. 73, CSEL 55, 18ff.; liber hebr. quaest. in Genes. MSL 23, 961 A. Isidor nimmt die Tradition z. B. auf: etymol. XV 1, 5, MSL 82, 527 C; de ortu et obitu patrum MSL 83, 132 B; Chronicon 7, MSL 83, 1022 A; cf. auch Freculphus Lexoviensis episc. Chronicon I 41, MSL 106, 943 D ff.; Rupert v. Deutz, dial. inter Christ. et. Iud. II, MSL 170, 583 B, comment. in Mt 1, MSL 168, 1313 D.

[2] *τῶν Χαναναίων* Epiph. haer. 67, 7, MSG 42, 181 D, *ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Χάμ* Chron. pasch. ed. Dindorf (Bonn) p. 91, 15; Ps. Hieronymus (Riggenbach, Die lat. Kommentare z. Hebräerbrief p. 210), Sedulius Scotus, collect. in ep. ad Hebr. VII, MSL 103, 261 A.

[3] Eustathius von Antiochien, Niceph. Cat. I p. 198; Epiph. haer. 55, 7, Holl II p. 333 (*υἱὸς πόρνης* als jüd. Tradition, die auch Chrysostom. de Melchisedeco 3, MSG 56, 260 kennt). Marcus Eremita, MSG 65, 1121 B; „inenarrabili parente progenitus“, Isidor Hisp. quaest. in Genes. XI, MSL 83, 239 C.

[4] Suidae Lexicon (ed. J. Bekker) p. 701; Georg. Cedrenos hist. comp. MSG 121, 77 A, *δίκαιος, θεοσεβής* = Georg. Monach. ed. de Boor I 101 ff.; Ambrosius, de fide III 11, MSL 16, 607 C.

[5] Siehe hierzu bes. die Exegese des Syrers Ephraem. (ed. Romae 1737, I 159/60).

[6] Das Prädikat *δίκαιος* und *παρθένος* bei vielen der byzant. Chronographen z. B. Georgios Cedrenos (ed. Imm. Bekker p. 49).

[7] Epiph. haer. 55, 4 Holl II p. 329. [8] Siehe Anm. 5.

[9] Euseb-Hieron. suchen Salem im ephraimitischen Bereich. Dazu bestimmt sie die Darstellung von Abrahams Zug in Gen. 14 (Hier. ep. 73, CSEL 55, 21) sowie die ihnen sprachlich unmöglich erscheinende Etymologie Jerusalems aus einem griech. und hebr. Bestandteil (CSEL 55, 20). [Josephus, de bell. Iud. VI 10, 438, ed. Niese VI p. 431, Jerusalem = *ἱερὸν* + *Σόλυμα* (= *Σαλήμ*). Ihm folgt Procop von Gaza (in Genes. MSG 87, 333 A) in der „Methode“, dieser erklärt den Namen aus Zusammensetzung von *Ἰεβοῦς* + *Σαλήμ*, durch *τροπή* von *β* in *ρ* wird Jerusalem daraus. Vgl. auch Georg. Cedrenos ed. Im. Bekker (Bonn) p. 49 und Druthmarus, expos. in Mt. 2, MSL 106, 1281.] Hier. meint nach ep. 73 (CSEL 55, 20) eine Stadt bei Scythopolis und kombiniert Gen. 14, 18 mit Gen. 33, 17. 18 (LXX, vulg. lesen hier „schalem“ als Ortsnamen) und Joh. 3, 23 (Euseb, Onomasticon p. 153 (ed. Klostermann)). Nach Euseb (onom. p. 153 (Klostermann)) gibt es auch im Westen von Jerusalem (Procop. „*ἐν τοῖς δυτικοῖς Αἰλίας*“) ein Dorf gleichen Namens (= Sedima, der peregrinatio Silviae CSEL 39, 56). — Nach Onom. p. 150/1 (Klostermann) ist Salem mit Sichem

vielfacher Erörterungen. Die einen folgen Josephus und setzen Salem mit Jerusalem gleich; andere geben an Hand der biblischen Überlieferung geographische Kombinationen zum besten. Vor allem bestreiten Euseb-Hieronymus die Gleichsetzung Salem = Jerusalem. Sprachliche und sachliche Gründe lassen sie für ein Salem in nördlicherer Gegend eintreten. Ähnlich wie Hieronymus weiß eine ausführliche Reisebeschreibung des IV. Jhdts.[1] auf der Wanderung von Jerusalem nach dem Norden das Dorf Sedima am Jordan als das Salem Melchisedechs zu schildern. Dort wird sogar von den Resten eines Melchisedech-Palastes erzählt.

2.

Der Glanz, der sich durch die Reichhaltigkeit der exegetischen Gedanken über die Melchisedech-Auslegung breitet, verblaßt erheblich, wenn nach der Frage des Was die des Wie aufgeworfen wird: Wie hat die Exegese gearbeitet? Es soll, da Methode im prägnanten Sinn fehlt, von den charakteristischen Grundlinien die Rede sein, in die sich die Art der morgen- und abendländischen Exegese zusammenfassen läßt. — Autorität und Tradition sind bestimmende Elemente in der Struktur der kirchlichen Auslegung. Epiph. spricht es aus: *Ὅροι ... ἐτέθησαν ἡμῖν καὶ θεμέλιοι εἰς οἰκοδομὴν τῆς πίστεως καὶ ἀποστόλων παραδόσεις καὶ γραφαὶ ἅγιαι καὶ διαδοχαὶ διδασκάλων*[2] ... oder Vincenz v. Lerinum[3]: „Necesse est, ut profeticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur". Unselbständigkeit, Abhängigkeit[4] vieler kleiner Abschreiber von wenigen großen Führern ver-

---

identisch, Gen. 12, 6; Jdc. 9, 45; 1 Rg. 12, 25, müßten dann auf Grund von Gen. 33, 17. 18 mit Gen. 14, 18 in Zusammenhang gebracht werden. Es wird aber auch noch von einem zweiten Sichem auf dem Gebirge Ephraim geredet. Vgl. die samaritanische Tradition, wo der Garizim der Berg Melchisedechs ist MSG 21, 708. — Zusammenfassend ist zu sagen: Hieronymus will außer seinen philologischen und geographischen Argumenten vor allem bei seinen Kombinationen über das Salem von Gen. 14, 18 innerhalb der Genesis bleiben. Jerusalem wird erst Josua 10, 1 zum ersten Mal genannt, das liegt deshalb „ferner" als die Stelle Gen. 33, 17. 18, die außerdem nach seiner Meinung besser zur Marschroute Abrahams paßt.

[1] S. Silviae peregrinatio, CSEL 39 p. 56.

[2] Haer. 55, 3 Holl II p. 329.

[3] Commonitorium 2, 2 ed. Jülicher 1895 p. 3.

[4] In der „sacramentalen" Deutung von Gen. 14, 18 werden vor allem Cyprianische Gedanken weitergegeben. Vgl. Cyprian epist. 63, CSEL 3, pars 2 p. 703 und Hrabanus Maurus, de clericorum institutione MSL 107, 321. Ein Genesiskommentar (MSL 93, 305) setzt sich einfach aus Isidor und Hieronymus zusammen. Petrus Lombardus Psalmenerklärung zu Ps. 110 = Augustin + Cassiodor + Alcuin (MSL 191, 1001),

einfachen eine Darstellung des Inhaltes, vollends der Geschichte der kirchlichen Melchisedech-Exegese. Unklarheit über das Verhältnis von dogmatisch-theologischem Gebrauch der Schrift und praktischer Verwendung der Bibel ergibt ein buntes Durcheinander von Erzeugnissen der Rhetorik, Homiletik und Dogmatik. Die Häufung dogmatischer Prädikate in der oratio XXX z. B. des Gregor v. Nazianz[1] entstammt weniger einem Verlangen zu gedanklicher Klarheit als der Freude an rhetorischer Fülle. Der *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*[2] ist oft nur wohlklingender terminus, rednerisches Schmuckstück. Gegenüberstellungen wie *κατὰ τὴν ἱστορίαν — κατὰ τὴν ἀλήθειαν*[3] oder *κατὰ τὰ πράγματα — κατὰ τὴν διήγησιν*[4] zeigen den eigentlichen Hauptmangel in der völligen prinzipiellen Ungeklärtheit, Unabgegrenztheit. Die Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit, Geschichte sind in ihrem gegenseitigen Verhältnis nicht zu grundlegender Klarheit gebracht.

Daß die Worte der Schrift einen Weg durch die Geschichte gegangen sind, daß sie selbst Geschichte darstellen und als historische, psychologische Einheiten zu betrachten sind, sollte zu erkennen noch einer langen Zeit bedürfen. Wohl kennt man in altkirchlicher und mittelalterlicher Exegese Regeln[4] der Auslegung, wohl kennt man einen buchstäblichen, somatischen Schriftsinn, aber es fehlt die prinzipielle Bewertung des einen Gebrauches vor dem anderen, die Abstufung mit dem geschichtlichen Schriftsinn als entscheidender Grundlage.

Bevorzugt bleibt in der Melchisedech-Exegese die typologische Auffassung. Die Wendungen *τύπος εἶναι, τύπον φέρειν* (lat. typum gestare, exprimere), die Gegenüberstellungen *σκιὰ — ἀλήθεια* (lat. umbra — veritas)[5] kehren immer wieder. Daß sie so stark die Auslegung von Gen. 14, Ps. 110, 4 und Hebr. 7 bestimmt hat, ist vor allem dem Ein-

---

Petrus Comestor „historia scholastica" = Josephus + Hieron. (ed. Hans Vollmer 1925 p. 55).

[1] Oratio XXX 21, MSG 36, 132 B.

[2] Bes. bei Origenes z. B. in Levit. hom. XII 4 (ed. Baehrens p. 461).

[3] *Κατὰ τὴν ἱστορίαν — κατὰ τὴν ἀλήθειαν*, Theodoret v. Kyros, dialogus II, MSG 83, 128 D; *πράγματα — διήγησις* (= Schrift) Theodor v. Mopsuestia, (ed. Fritzsche, 1847, p. 168), *πράγματα — φύσις*, Cyrill, glaph. in Genes. II 3, MSG 69, 85 C; vgl. auch Chrysost. hom. XII in ep. ad Hebr. VII, MSG 63, 97.

[4] Vgl. den bekannten mittelalt. Vers: „Littera gesta docet, quid credas, allegoria, moralis, quid agas, quo tendas, anagogia" oder MSL 177, 205 A (3facher Schriftsinn).

[5] Basilius, comment. in Jes. II 2, MSG 30, 236 A. Theodoret, dialogus II, MSG 83, 125 C ff; Alcuin, expos. in ep. ad Hebr. 7, MSL 100, 1063 D; Haimo v. Halberstadt, expos in ep. ad Hebr. 7, MSL 117, 866 D; Atto Vercellensis episc. (= Claudius v. Turin) MSL 134, 765 B, 766 C.

fluß der Antiochenischen Schule zu danken. Sie hat das Maß geschichtlichen Sinnes, das schon in der Typologie des Hebräerbriefes steckte, zu erhalten gewußt. Chrysostomus macht einmal[1] den Unterschied, der in der typologischen Gegenüberstellung von σκιὰ und ἀλήθεια liegt, am Bilde klar, seinen Linien, Farben und Umriß. Linie und Umriß haben Typos und Antitypos gemeinsam, doch die jedesmal aufgetragenen Farben sind verschieden. Mit großer Sicherheit wird deshalb für Melchisedech eine Tatsächlichkeit der Prädikate von Hebr. 7, 3 abgelehnt. Nur Christus ist der König der Gerechtigkeit, weil er durch sein Kreuz Gerechtigkeit und Frieden geschaffen hat. Hier werden also von der geschichtlichen Wirklichkeit des Neuen Testamentes aus geheimnisvolle Übereinstimmungen mit alttestamentlichen Personen oder Handlungen aufgedeckt. Freilich werden die letzteren noch nicht mit dem Gefühl des Zeitabstandes gewürdigt, wenn z. B. Melchisedech selbst in seiner Handlung mit Brot und Wein den Urtypus prophetisch voraussieht[2]. Dann wird das Neue in das Alte hineingelesen[3].

Die Typologie behält deshalb leicht etwas Künstliches, zumal vom festen Dogma und einem harten Verbalinspirationsbegriff aus Zusammenhänge zwischen Altem und Neuem gesucht werden. Jede Person, jede Handlung enthält ein großes Geheimnis: „Omne opus, quod sacris voluminibus continetur, adventum domini nostri Jesu Christi et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis“[4]. Darin liegt die Gefahr zur Künstelei, Gesuchtheit, Übertreibung. Aber die Grundeinstellung der klaren Typologie, wie wir sie z. B. bei den Antiochenern finden, bleibt doch letztlich ein gesunder Sinn für geschichtliche Wirklichkeit, verbunden mit einem tiefen Glauben an die οἰκονομία τῆς θείας γραφῆς[5].

Ganz anders die Allegorie, die wir als zweite Wegrichtung der kirchlichen Exegese des Morgen- und Abendlandes skizzieren wollen, obwohl sie zahlenmäßig nicht so häufig wie die Typologie auftritt. Sie vertauscht gedankliche und tatsächliche Wirklichkeit völlig miteinander. Der religiöse Gedanke steht über seiner geschichtlichen Erscheinungsform. Sehr oft tritt deshalb die Allegorie im Bunde mit intellektualistischer Mystik[6] auf, wo das Gotteserlebnis zur Gedankenschau, die Heilsgeschichte zum Spiel von Ideen wird.

---

[1] Chrysost. expos. in Ps. 110, MSG 55, 277; hom. XII in ep. ad Hebr. VII, MSG 63, 97. [2] Theodoret expos. in Ps. 110, MSG 80, 1772.

[3] Aber niemals das „Neue“ aus dem „Alten“ konstruiert.

[4] Hilarius Piet. tract myst. I 1, CSEL 65, 3.

[5] Theodoret v. Kyros, dialog. II, MSG 83, 125 D.

[6] Guibertus abbas, Moralia in Genes. 14, MSL 156, 127 C ff.

Die „Entgeschichtlichung“ der konkreten, historischen Situation von Genesis 14 finden wir schon bei Philo[1]. Seitdem ist der Kampf der vier Könige gegen die fünf ein beliebter Tummelplatz für Allegoristen. Meist sieht man darin das Ringen der 4 Affekte gegen die 5 Sinne, denen der „Weise“ (Abraham) zu Hilfe eilt.

Speziell die Begegnung Abrahams mit Melchisedech wird in der verschiedensten Weise allegorisch verklärt. Für den einen Exegeten[2] ist Melchisedech unser eigener „Intellekt“, der gerechter König heißt, weil er uns gerecht regiert; er trägt das kräftigende Brot „göttlicher Rede“ und den berauschenden Wein „geistlicher Gnade“ herbei. Das ist sein priesterlicher Dienst. Durch Melchisedech kommt man zu Abraham, weil man durch die Herrschaft der iustitia zur excellentia vitae gelangt. Für den anderen[3] wird Gen. 14, 18—20 ein Transparent, durch welches der Kampf des Glaubens und seine Stärkung durch das Sakrament Christi hindurchscheint. Abraham verkörpert jeden Gläubigen, Melchisedechs Handlung das jedesmalige Kommen Christi im heilbringenden Opfer. Ein Dritter[4] projiziert den Glanz der christlichen Kirche in das Bild Abrahams und Melchisedechs. Abraham = S. ecclesia, Lot = S. ecclesia in haeresim declinans, die 318 Knechte = 318 sacerdotes in Nicaea, Melchisedech = Christus, der nicht aufhört, sein Fleisch und Blut Gott darzubringen.

Durch solche Verallgemeinerung öffnen sich einer willkürlichen Auslegung Tor und Tür. Läßt sich nicht durch die Allegorie im letzten Grund alles[5] in Gen. 14, 18—20 hineintragen? Es ist kein Zufall, daß gerade die Gnostiker die Allegorie als Radikalmittel gebrauchen. Der Willkür der exegetischen Form entspricht die Zügellosigkeit des spekulativen Inhaltes. Die ins Unendliche, Uferlose gehenden Gedanken lassen sich immer wieder in die heiligen Bücher hineinlesen.

Solche Verallgemeinerung führt zur Verflachung. Allegorisieren, Moralisieren, Rationalisieren bedingen sich gegenseitig. So führt eine Allegorie unbekannten[6] Autors

[1] de Abr. 236 (IV 52 ff.). [2] S. 52, Anm. 6.

[3] Bruno, Carthusianorum institutor expos. in ep. ad Hebr. VII. MSL 153. 523 B; vgl. Rupertus abbas, de trinitate et operibus eius XLII 16. MSL 167. 381 B ff.

[4] Bruno, episc. Signiensis, expos. in Genes. MSL 164. 189 C ff. Zu welchen Konsequenzen die Allegorie führt, zeigt der Schluß des Abschnittes der Allegorie bei diesem Bruno, ein typisches Beispiel, auf welchem Irrweg die Unklarheit über die Auslegungsarten geführt hat! Weitere Allegorie z. B. Herveus Burgidolensis, comment. in Hebr. VII, MSL 181, 1580 A; MSL 113, 120; MSL 131, 85 u. a. m.

[5] Auch eine so ungeschichtlich anmutende Konsequenz wie sie Petrus Damiani (epist. lib. VIII 5, MSL 144, 261 D) zieht, ist nur durch Allegorisieren mit dem Namen Melchisedech möglich. [6] Cramer. cat. graec. patr. VII, 1844. p. 549.

das Thema an Hand der Melchisedech-Gestalt durch: *δύναται δέ τις Μελχισεδὲκ γίνεσθαι*, indem die Prädikate *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ* ja sogar *ἄναρχος, ἀτελεύτητος, ἔσται διηνεκῶς ἐν τῇ ἱερωσύνῃ* als ein für jeden erreichbares Ziel einer asketisch-mystischen Lebensrichtung hingestellt werden. Die Allegorie im Bunde mit einer sich selbst gefallenden Freude an Gedankenkünsteleien und Ideenspielereien zehrt an der inneren Achtung vor jeder geschichtlichen Offenbarung in einem Wort Gottes, das „Fleisch ward" (Joh. 1, 14). Dann wird auch schließlich das Thema nicht fernliegen, daß ein jeder zum „Christus" werden kann, wenn Christi geschichtliches Erlösungswerk sich bei jedem Menschen in einem Gedankenprozeß wiederholt. Eine Zeit, die im Evangelium nur Gedanken und Lehre, nicht Leben und Geschichte findet, wird immer als exegetische Methode die Allegorie bevorzugen. Dabei braucht sie sich nicht einmal in die Mysterien der Zahlensymbolik der alten kirchlichen Auslegung zu verirren, die in Gen. 14 z. B. die Zahl 318[1] zu einem Träger besonderer Geheimnisse gemacht hat.

Unter der historisierenden Melchisedech-Exegese soll das zusammengefaßt werden, was bei den morgen- und abendländischen Auslegern dem Versuch einer geschichtlichen Auffassung von Gen. 14, 18 nahe kommt. Analogie und Kombination sind die bevorzugten methodischen Mittel. Geschichte ist lediglich das, was die Schrift erzählt. Melchisedechs Zeit wird aus den benachbarten Kapiteln von Gen. 14 verständlich[2]. Wie Abraham aus dem Lande der Chaldäer, so mag Melchisedech von Gott aus dem kananäischen Stamm ins heilige Land geführt worden sein[3]. Seine geschichtliche Bedeutung beruht[4] auf seiner Verehrung des wahren Schöpfergottes inmitten heidnischer Umgebung[5] und erreicht ihren Höhepunkt in der gottgefügten Begegnung mit Abraham. Joh. 8, 56 bestätigt die „christliche" Wertung von Gen. 14, 18[6]. Abraham sah den Tag des Messias, ebenso wie Melchisedech über das christliche Geheimnis seiner Handlung pro-

---

[1] Schon Barnab. 9, 8; Ambrosius de Abraham I 3, 15, CSEL 32, pars 1 p. 513; Augustin, Quaest. in hept. VII 37, MSL 34, 804/5; Isidor Hisp. quaest. in Genes. MSL 83, 239 C: Paul. Nolanus epist. 24, 23, CSEL 28, 222.

[2] Zu seiner gottlosen Umgebung gehört „Sodom": *ἐπλησίαζε πονηροτάτοις Σοδόμοις* MSG 110, 148 (Georgios Monachos, Suidas).

[3] Chron. pasch. ed. Dindorf (Bonn) p. 91, 15. [4] Auch wie bei Abraham.

[5] Vgl. die Exegese Ephraems des Syrers (S. 49, Anm. 5).

[6] Augustin, de pecc. originali XXVII, CSEL 42, 191 ff.; chronicon paschale ed. Dindorf (Bonn) p. 90/91. Augustin kombiniert auch nach rabbinischem Vorbild Gen. 25, 22 und Gen. 14, 18, quaest. in hept. I 72, CLEL 28, sect. 3, pars 3 p. 38; Theodoret MSG 80, 187; Procop v. Gaza, MSG 87, 333.

phetisches Wissen hatte. Die Melchisedech-Prädikate von Hebr. 7, 3 haben an der Gestalt des Elias ihre Analogie[1]. Die erste Erwähnung einer Sache in der Schrift bedeutet ihren zeitlichen Anfang[2]. Deshalb kann Melchisedech der erste Priester auf Erden heißen und Jerusalem von ihm gegründet sein. Die Einteilung der Genesiskapitel bestimmt die Gliederung der Weltgeschichte[3], die Folge der Schriftworte ist die Folge der Zeiten.

Bei dieser Betrachtung historisierender Auslegungsweise zeigen sich besonders deutlich die Schranken, die durch einen mechanischen Verbalinspirationsbegriff dem geschichtlichen Denken gesetzt waren.

3.

Eine Skizze der Geschichte der Exegese kann sich auf einige Hauptstriche beschränken. Schon bei den Apologeten (Just. Martyr[4], Theophilos) taucht die Melchisedech-Figur unter polemischer Verwendung auf. Clemens Alexandrinus[5] interessiert sich neben der sakramentalen Ausdeutung von Gen. 14, 18 vor allem für die philosophisch-ethischen Zusammenhänge von *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*. Von Origenes stehen nur spärliche Gedanken zur Verfügung[6], eine bedauerliche Lücke bleibt das Fehlen seiner Melchisedech-Homilie. Aber man kann aus seiner Eigenart wohl erschließen, daß der kirchliche Gnostiker nicht mit einer „natürlichen" Erklärung von Hebr. 7 zufrieden war, was die kurze Notiz des Hieronymus[7] bestätigt. Die Kommentierung von Gen. 14 durch Ephraem den Syrer[8] verrät ein überraschendes Maß klaren, geschichtlichen Sinnes.

Eine Art Meisterschaft erreicht die Melchisedech-Exegese in der Antiochenischen Schule (Theodor v. Mopsuestia, Joh. Chrysostomus, Theodoret v. Kyros). Das Erbe des Hebräerbriefes wird hier am besten verwaltet. Persönliche Überzeugung von der „Dynamis" der heiligen Schrift[9] verbindet sich mit nüchternem geschichtlichen Sinn. Ehrfürchtig werden Grenzen menschlicher Erklärungsversuche

---

[1] Rupertus abbas Tuitiensis, de victoria verbi dei V 9, MSL 169, 1323 B.

[2] Theophilos *πρὸς Αὐτόλυκον* II 31 (Otto p. 150/1); Georgios Syncellus ed. Dindorf (Bonn) I p. 184 (*πρῶτος ἀρχιερεύς*). Das Vorbild ist natürlich für diese Methode Josephus, de bello Iud. VI 10, 438, dort die starke Akzentuierung des *πρῶτος*.

[3] Joseph. antiqu. I 10; Georg. Cedrenos, hist. comp. MSG 121, 77 A; Georg. Synkellos, ed. Dindorf (Bonn) I 184 (*τούτοις τοῖς χρόνοις ἤκμαζε Μελχισεδέκ . . . .*).

[4] Dial. (Otto p. 110); Theophilos s. oben Anm. 2.

[5] Strom. IV 25 ed. Stählin II p. 319/20. [6] S. 44, Anm. 2 u. 4, S. 51, Anm. 2.

[7] CSEL 55, 14: „ut eum angelum diceret" . . . [8] S. 48, Anm. 6.

[9] Chrysostom. in Gen. 14, hom 35, MSG 53, 328.

respektiert[1]. Exegetische Widersprüche oder Schwierigkeiten führen nie zu innerer Unsicherheit. Selbst wenn Melchisedech, sagt Chrysostomus an einer Stelle, ein himmlisches Wesen wäre, müßte er auch dann noch Christus untertan sein (Phil. 2, 10)[2]. Die Grundlage der Auslegung ist die in religiös-geschichtlichen Kategorien erfaßte Realität des Neuen Testamentes[3].

Cyrill von Alexandrien[4] stellt in seiner Exegese geheimnisvoll geschaute Wahrheit und geschichtlich betrachtete Wirklichkeit des Schriftinhaltes nebeneinander. Er läßt die Allegorie spielen[5], wenn hinter Abrahams Segnung durch Melchisedech unsere Segnung durch Christus in der Eucharistiefeier verborgen sein soll. Sonst bleibt aber seine Erklärung von Gen. 14, 18–20 bei der typologischen Gegenüberstellung von Melchisedech und Christus. In ziemlicher Breite veranschaulicht er an den Beispielen Cyrus, Aaron, Serubabel das Wesen der Typologie. Für ihn ist beim Verhältnis von Typos und Antitypos der Gegensatz von *φύσις* und *πράγματα* bestimmend. Das Priestertum Christi und Melchisedechs ist das Gemeinsame, nicht die beiderseitige Natur. Auch für Aaron sind seine „Handlungen" (*τὰ δρώμενα*) wesentlich. Dahinter steht die klare Ablehnung der gnostischen Spekulationen, die ideelle und geschichtliche Tatsächlichkeit vertauschen[6], die Wort und Wesen einander gleichsetzen und damit historische Realitäten vergewaltigen.

Vorübergehend an dem etwas älteren Zeitgenossen Cyrills Isidor von Pelusium[7], der Antiochenischer Exegese nahesteht, lernen wir bei Dionysius Areopagita[8] eine Auffassung auf dem Boden anagogischer Mystik kennen. Melchisedech hat sich nicht nur selbst dem „wahren Sein" zugewandt, sondern andere als „Hierarch" zu den Quellen wahrer Erkenntnis hinaufgeführt. Daß Johannes Damascenus[9] in Gen. 14, 18 eine Vorbildung der *μυστικὴ τράπεζα* findet, paßt zu dem Lehrer der griechischen Kirche, der gerade für die Sakraments- und Wandlungslehre maßgebend wurde.

Die byzantinischen Chronographen schaffen ein höchst eigenartiges Melchisedech-Bild. Bald erweckt es den Eindruck an-

---

[1] Chrys. expos. in Ps. 110, MSG 55, 277 (*ἀρκοῦ*, sagt Chrysostomus).
[2] Chrys. de Melchisedeco 3, MSG 56, 260.
[3] *τὴν . . ἀλήθειαν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ καταμάνθανε*, Chrysost. in Ps. 110, MSG 55, 277.
[4] Glaph. in Genes. II, MSG 69, 80 ff.
[5] Glaph. in Genes. II, MSG 69, 105 B ff.
[6] MSC 69, 85 C, 85 A: . . *δεικνύτω τὸν M. εἰς δεῦρο βασιλεύοντα*. . . .
[7] S. 46, Anm. 5 u. 9.
[8] De coelesti hierarchia 9, 3, MSG 3, 261; de eccl. hierarchia V 3, MSG 3, 512.
[9] S. 46, Anm. 4.

einandergereihter historischer Notizen, bald mutet es wie schrankenlose Phantastik an. Exegese und Legende sind verarbeitet mit einem schon aus Josephus bekannten Typus der Geschichtsschreibung, der sich im wesentlichen auf geschickte Kombination der Schriftaussagen stützt. Irgendwelcher Wert kommt dem Konglomerat der Chronographen schwerlich zu. Daß sie von anderen z. T. apokryphen Quellen abhängig sind, hat Gelzer[1] nachgewiesen. Johannes Malalas selbst bezieht sich schon auf Autoritäten *Ἰώσηπος*, *Ἰωάνης* (= Chrysostomus), *Κύριλλος*[2]. Weiterhin zeigt eine Betrachtung der Melchisedech-Partien bei Georgios Monachos, Suidas oder Glykas, wie fleißig man voneinander abgeschrieben hat. Die zuerst bei Malalas nachweisbare Stammtafel, die mit Melchisedech einen *Αἴγυπτος* und *Σῖδος* den Gründer von Sidon in Zusammenhang bringt, wird von ihnen weitergegeben. Zacharias Rhetor[3], Malalas begnügen sich mit den Notizen über Melchisedechs Eltern, Lebensalter, Taten, sowie einem kurzen Werturteil über seine Person (*δίκαιος καὶ παρθένος*). Meist[4] aber wird noch eine Erklärung von Gen. 14 nach dem Sakramentsgedanken oder eine Auslegung von Hebr. 7 im christologischen Sinne angefügt, ein Beweis, wie wenig lebendig das Bewußtsein für eine Sonderaufgabe der Geschichtsschreibung neben der Exegese war. Die Bibel war absolut geschichtsbestimmend. Daß die Osterchronik einfach erbauliche Mönchslegende erzählt, ist in Abschnitt 6 bereits gewürdigt worden.

Die westliche Eigenart als Ganzes hat mehr praktisch-kirchlich das Melchisedech-Bild als Anschauung benutzt, vor allem für die Eucharistie. Immer wieder tauchen die 3 eucharistischen Vorbilder Abel, Abraham-Isaak und Melchisedech auf, in Werken gelehrter Exegese wie in liturgischen und homiletischen Sammlungen (s. Anhang).

Vor einen wesentlich neuen Inhalt der Exegese werden wir im Abendland nicht gestellt. In seinem bekannten Brief an den Priester Evangelus stellt es sich Hieronymus[5] nur als Aufgabe: „testes citare", wobei die „graeca volumina" die Hauptrolle spielen. Chrysostomus-Homilien bilden z. B. die Grundlage der meisten lateinischen Hebräerbriefkommentare[6]. Ein gewisser selbständiger Anfang, Gen. 14, 18 „sakramental" zu deuten, liegt bei Cyprian vor[7]. Das ist in der kirchlichen Struktur seines Schrifttums begründet, genau

---

[1] Gelzer, Heinr. S. J. Africanus u. die byzantinische Chronographie, Leipzig 1888, 1890, 1898, II 1, p. 295/6. [2] MSG 97, 134. [3] S. 48, Anm. 8.
[4] Bei Synkellos u. Cedrenos. S. 55, Anm. 3. [5] CSEL 55, 21. 22.
[6] Cf. Riggenbach, Die lat. Kommentare z. Hebräerbrief, Leipzig 1907, p. 11.
[7] Epist. 63, CSEL 3 pars II p. 703.

wie bei Tertullian[1] die polemisch-apologetische Benutzung der Melchisedech-Gestalt.

Ambrosius, den man einen Vermittler „östlicher" Methode für das Abendland nennen kann, ist ein besonders interessanter Punkt für die Skizze der Geschichte der Exegese. Er ist nämlich der Typ innerer Unklarheit über den Wert der verschiedenen Auslegungsarten und charakterisiert die Auslegung bis über das Mittelalter hinaus. Seine Melchisedech-Interpretationen[2] stellen eine Skala von klarer Typologie mit geschichtlichen Kategorien bis zur verflüchtigenden, willkürlichen Allegorese (nach Philos Vorbild) dar, die geradezu zur Spekulation wird. „Deus est enim Melchisedech, qui est rex pacis et iustitiae nec initium dierum nec finem habens" (Exameron I. 3, 9). Eine solche Exegese, die unwillkürlich an die bei Epiphanius genannte Gnosis[3] von der Gleichsetzung Melchisedechs mit der 1. Person der Trinität denken läßt, kommt auf das Konto der heimlichen Vorliebe des Ambrosius für die Allegorie.

Augustin[4] kämpft u. a. gegen eine Melchisedech-Auffassung pelagianischen Inhaltes, die Melchisedech mit Abel und Henoch als Beweis für Sündlosigkeit betrachtet haben muß, sonst tritt die sakramentale Deutung bei ihm in den Vordergrund. Die geheimnisvolle Handlung Melchisedechs zeigt mit dem allerheiligsten Sakrament Übereinstimmung, von dem er sagt: „cum in omni loco a solis ortu usque ad occasum deo offerri videamus"[5]. Ein Buch wie Isidors „Etymologien", das einen großen Einfluß im Mittelalter gehabt hat, wird vollends jenen Zusammenhang[6] zwischen dem Melchisedech- und Eucharistie-Opfer befestigt haben. Daß Gen 14, 18 von einem „sacrificium" des Melchisedech die Rede ist, wurde Gemeingut der Exegese.

Wir setzen unsere Wanderung ins Mittelalter hinein fort. Die Hebräerbriefkommentare eines Alkuin oder Claudius von Turin[7] aus der frühmittelalterlichen Zeit sind große Kompilationen, so sehr auch gerade Alkuin wieder von den späteren Exegeten ausgeschrieben wird. Umfang und Inhalt, eigene und übernommene Meinung stehen in keinem Verhältnis zueinander. Viel eher verdienten die uns zu

---

[1] S. 47, Anm. 1 u. 14.

[2] Man vergleiche nacheinander: de fide III 11, MSL 16, 607 C; de sacramentis IV 3, MSL 16, 439 B ff.; de mysteriis 8, MSL 16, 404 A u. B; de Abraham I 3 16, CSEL 32 pars I p. 514 und zuletzt Exameron I 39, CSEL 32 pars I p. 7 ff.

[3] S. 36, Anm. 1.

[4] De natura et gratia 36, CSEL 60 p. 263.

[5] De civ. dei XVIII 35 CSEL 40 pars 2 p. 322 (vgl. auch schon didache 14, 3 ed. Harnack 1884, TU 2, 1 p. 55/6).

[6] MSL 82, 276 C.

[7] MSL 100, 1062 ff. (Alcuin); MSL 134, 760 ff. (Atto v. Vercelli = Claudius v. Turin).

Hebr. 7 erhaltenen Bruchstücke der Auslegung des Anonymus Sangallensis[1] Erwähnung. Hier wie auch bei Sedulius Scotus[2] überrascht die Sicherheit einer natürlichen geschichtlichen Erklärung der geheimnisvollen Prädikate von Hebr. 7. Die Abhängigkeit von anderen, die christologische Deutung fehlt keineswegs, aber zunächst werden die Aussagen über Melchisedech in knapper Form, die von der unerträglichen homiletischen Breite der anderen Kommentatoren wohltuend absticht, mit den jüdischen Priestervorschriften in Verbindung gebracht. Man sucht nach einem philologischen, historischen Unterbau aus der Zeit des Hebräerbriefes und der Sphäre des Alten Testamentes.

Von ähnlicher Kürze sind Walafrid Strabos „glossa ordinaria“[3]. Dieses beliebte exegetische Handbuch des Mittelalters läßt nun freilich auch deutlich den Mangel erkennen, der mit glossatorischer Methode verbunden ist. Sie führt zu zusammenhangslosen Einzelangaben ohne tieferen Grundgedanken. Die Melchisedech-Partien sind obendrein nebeneinandergesetzte Exzerpte der großen Vorbilder Chrysostomus, Hieronymus, Augustin u. a. m. Auffällig berührt bei der Kürze der Abschnitte, wie häufig dennoch auf den „mystischen“ Sinn hingewiesen wird. Die Deutung „mystice“, „allegorice“ wird selten vergessen.

Das kennzeichnet die Entwicklung der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Periode. Die allegorische Auslegung ist trotz aller Rücksicht auf den grammatischen Wortsinn die heimliche Vorliebe der Exegeten. Bisweilen kommt ähnlich wie bei Ambrosius ein Durcheinander der verschiedenen Interpretationsweisen zutage. Von dem einen sensus springt man unvermittelt in den anderen[4]. Die Homileten fühlen sich aber erst in der „moralischen“, die Mystiker in der „tropologischen“ Anwendung der Bibel wirklich heimisch[5]. Es bleibt über der Exegese des Mittelalters eine Wolke großer Unklarheit. Den Mystikern, die eine religiöse Konzeption haben, fehlt das Verständnis für die Schrift als Zeugnis geschichtlicher Religion. Den Glossatoren, die philologische Methode und mit ausgehendem Mittelalter immer stärkere humanistische Interessen haben, fehlt wiederum die religiöse Konzeption.

---

[1] S. 45, Anm. 1. [2] Collectanea in omnes S. Pauli epistolas MSL 103, 260 D.
[3] MSL 113 p. 120; p. 1031. [4] Bruno d. Karthäuser, MSL 153, 523 A ff.
[5] Hugo v. St. Victor MSL 177, 1108 ff. (sermo 67), Bruno, Astensis expos. in Genes. MSL 164, 188 ff.; Guibertus abbas schreibt 10 Bücher moralia in Genesin, 5 Bücher tropologiae; vgl. auch Herveus Burgidolensis MSL 181, 1579 ff.

8. Abschnitt

Von der mittelalterlichen bis zur modernen Exegese

Was Raschi[1] der rabbinischen Exegese an heilsamer Ernüchterung durch seine Rückkehr aus phantastischer Kabbalistik zum einfachen Wortsinn brachte, kann in ähnlichem Maße von Nicolaus von Lyra[2] gesagt werden. Seine Melchisedech-Exegese zu Genesis 14 macht einen absolut sachlichen Eindruck und steht in einem wohltuenden Gegensatz zu den mystischen und tropologischen Spitzfindigkeiten der bis dahin traditionellen, mittelalterlichen Auslegung. Inhaltlich macht er sich der durch Raschi erneuerten rabbinischen Auffassung gegenüber selbständig[3], wonach Melchisedechs Handlung mit Brot und Wein lediglich „ad reficiendum Abraham" geschah. Aus dem Bericht der Genesis selbst weist er durch philologische und psychologische Kombinationen[4] den höheren Zweck nach: „obtulit panem et vinum ad offerendum sacrificium"[5]. Melchisedech war Sem. Auch dann, wenn Sem wirklich nicht der Erstgeborene war[6], konnte er ex ordinatione patris oder de voluntate Dei das Priesteramt erhalten. Die Schrift hat für solche Übertragungen Analogien (Gen. 48, 7). Die Prädikate von Hebr. 7 erklären sich so ganz natürlich aus dem Schweigen der Schrift, Melchisedechs Eltern werden lediglich sub nomine Sem, nicht sub nomine Melchisedech genannt.

Im gleichen Maße wie Lyra von Raschi hat Luther von Lyra gelernt[7]. Alle drei sind Humanisten, sofern man darunter ihr Drängen auf philologische Grundlegung jeder Exegese aus der Ursprache versteht. Man kann bei einer abstufenden Wertung Luther darin die größere Genauigkeit und Sachkenntnis zusprechen[8], allein das macht den eigentlichen Fortschritt von Lyra zu Luther nicht aus. Das Entscheidende bei Luther wird die neue, religiöse Konzeption.

---

[1] Rabbi Salomo Jarchi († 1105 zu Troyes). [2] † 1340.

[3] Über das Abhängigkeitsverhältnis Lyra-Raschi gibt es keine eindeutige Meinung. Vgl. Luther, EA 37, 4 und als neuere Untersuchung ZATW XI (1891) p. 268 ff. „Katholik" 1859, 2. Bd. p. 940 ff. wird außerdem auf Thomas von Aquino verwiesen, dessen hermeneutische Grundsätze Lyra durchgeführt habe.

[4] Das „sacerdos"-Prädikat für Melchisedech spielt u. a. eine große Rolle.

[5] Biblia iam pridem renovata, una cum glossa ordinaria et litterali moralique expositione Nicolai de Lyra. 1501 p. 64. [6] Gen. 10, 21.

[7] EA 62, 112; EA 40, 143/4 zeigt Luther wie Lyra große Gewissenhaftigkeit, innerhalb des Schriftwortes zu bleiben, er kombiniert und psychologisiert wie Lyra (z. B. Melchisedech = Sem. Cf. exeg. op. lat. III 253/4 (Elsperger).

[8] EA 33, 295 zu אין und opera exeg. lat. III 257 (Elsperger).

Ganz fein bahnen sich die Unterschiede in Lyras Psalmenexegese[1] und Luthers „Dictata super Psalterium“ vom Jahre 1513—1516 an[2]. Bei beiden ist die Themastellung zum Verständnis des 110. Psalms die gleiche: „scriptum huius psalmi intelligenda est de Christo“. D. h. eine wörtliche oder geschichtliche Erklärung kommt für beide nicht in Frage. Aber die Art, dieses Thema innerlich zu erfassen, führt damals schon Luther ein gut Stück über Lyra hinaus. Die dogmatischen Formulierungen klingen verwandt, beide Exegeten arbeiten mit alttestamentlichen Zitaten. Und doch redet aus Luthers Erklärung eine größere Lebendigkeit und Einheitlichkeit. Lyras Sätze stehen nebeneinander wie philologische, dogmatische, und traditionelle Bemerkungen, die man zu diesem Psalm machen muß. Wo er bei den Worten „secundum ordinem Melchisedech“ nur sachlich das „sacrificium“ von Genesis 14 dem sacrificium in der Eucharistie gegenüberstellt, betont Luther eindringlich das letztere, was Christus allein darbringt[3] und zitiert die Psalmstellen 72, 2 und 85, 11, die ihm besser als Sach. 9, 9 bei Lyra den Sinn der uns in Christus geschenkten Gerechtigkeit veranschaulichen[4]. Noch lebendiger kommt die religiöse Konzeption in der Psalmen-Auslegung vom Jahre 1518 durch[5]: „Wann wahrhaftiger Fried des Gewissen kann nit sein, wo die Sund ist. Darumb ist die Gerechtigkeit vor dem Fried, und beid von Christo dem wahrhaftigen Melchizedech und Melchizalem“.

Daß die dictata den Ausdruck „sacrificium“ vermeiden[6], könnte eine weitere Bestätigung des bisher Gesagten sein. Aber die Exegese vom Jahre 1518 redet noch deutlich dem Opfergedanken zur Erklärung Melchisedechs das Wort: „Melchizedech was ein Kunig und Priester und opferet Wein und Brod[7] . . . . . das druckt aus der Priesterthumb Christi in dieser Zeit bis an den jüngsten Tag, daß er das verborgen Sacrament des Alters . . . opfert in der Christenheit.“

Erst Luthers spätere Exegese in einer Predigt über Gen. 14 aus dem Jahre 1527 zeigt eine ausgesprochene Abneigung gegen das Wort „sacrificium“. Darauf konzentrieren sich, nunmehr könnte man sagen, seine exegetischen Angriffe. Er empfindet das Ungeschicht-

---

[1] Nic. v. Lyra, Postillae in Psalmos, Hallische-Universitätsbibliothek.

[2] WA IV 234f.

[3] „hoc autem offerre ille non potuit, sed solus Christus offert hunc panem in aeternum deo patri“; Luther trennt weiterhin sacramentalis panis vom spiritualis (= Christus ipse et tota ecclesia). („Christus allein“ cf. WA VI 307).

[4] Gerechtigkeit, daß er die Elenden rette; Friede und Gerechtigkeit gehören zusammen, Sach. 9, 9 gibt mehr die Anschauung „friedlich“.

[5] EA 40 28, Auslegung des 110. Psalms.

[6] Luther redet von einem sacramentaliter offerre.

[7] EA 40, 27 u. 28.

liche solcher Auslegung. Von Christus aus, dessen Opfer er nicht nur in den religiösen, sondern auch mit ebenso großem Ernst in den geschichtlichen Kategorien erfaßt, beweist er die Unmöglichkeit, in Genesis 14, 18 den Gedanken eines sacrificum hineinlesen zu können. Luthers Stellung läßt sich jetzt in den beiden Wendungen zusammenfassen: „Christus solus" und „Christus semel". „Er hat sich allein einmal selbs geopfert, also daß er selbs der Priester und auch das Opfer ist, der Altar aber das Kreuz. Köstlicher Opfer konnte er nicht Gotte tun, denn daß er sich hingab . . . Das ist das rechte Opfer. Das Sakrament aber und die Meß ist nur ein Zeichen solchs Opfers. . . . Darumb haben wir ihn diesen Spruch aus dem Maul gerissen, daß er nicht von Opfern, sondern schlecht von Essen und Trinken sagt, den Leuten furgesetzt, die von der Schlacht kommen waren[1] . . ." Hier durchbricht Luther klar die traditionelle Exegese, von der sich auch Lyra trotz Befolgung des sensus litteralis nicht freigemacht hatte[2]. Der geschichtliche Boden des neuen Testamentes ist es, auf den er sich stellt. „Man muß zuvor die Erfüllung aus dem Neuen Testament bringen und alsdann die Figur darauf beziehen[3] . . .", sonst wird die Typologie zum exegetischen Geschwätz, zur Träumerei[4], ja zur Willkür[5], und die methodische Willkür führt zu einer Verkehrung des Inhaltes, der göttliche Wille wird vergewaltigt: „Gott erfüllet die Figuren, wann und wie er will[6]." Die Abendmahlsgeschichte weiß nichts davon, daß Christus Brot und Wein geopfert habe[7], erst recht kann man nicht aus Gen. 14 einen Beweis für das neutestamentliche Sakrament gewinnen. Tatsächlich tun das nach Luthers Meinung die Exegeten, sie lesen vom Alten Testament den Opfergedanken willkürlich in das Neue Testament hinein und suchen mit

---

[1] EA 33, 295/6.

[2] Lyra: „protulit panem et vinum, id est sacrificium reddendo gratias deo."

[3] EA 17, 155. Cf. opera exeg. lat. (Elsperger) tom. III 255.

[4] . . . so hat man uns furgeplaudert . . . das muß unseren Träumern deuten, EA 33, 295; . . . nimmt seinen eigenen Traum für die Figur. EA 17, 155, vgl. den starken Gegensatz für Luther: Figur — Erfüllung = Idee — Geschichte.

[5] . . haben draus gemacht, was sie nur gelüstet EA 33, 295. . . . muthwilliges Figurieren EA 17, 156.

[6] EA 17, 154 . . . vermissest dich zu machen und einzusetzen die Erfüllung, welches das Größeste ist. Bist du nicht unsinnig wider deinen Gott? Luther weist denselben Fehler für die Geschichte von den 10 Aussätzigen nach, wo das „Zeigen" EA 17, 151 ff. die Beichte bedeuten soll.

[7] Opera exeg. lat. III 259 (enarrationes in Gen. 14, 18) (Elsperger) . . . non obtulit, sed distribuit. Auch aus den Sätzen der Predigt über Gen. 14 (1527) geht es hervor: „Das muß unsern Träumern deuten, daß Christus Wein und Brod soll geopfert haben, als er seinen Jüngern das Sakrament gab". EA 33, 295.

dieser Willkür ihre verkehrte Lehre, durch die sie Christi einmaliges Opfer in ein tägliches des Altarsakramentes verallgemeinern, zu stützen.

Die „Enarrationes in Genesim“ aus den Jahren 1536—45[1] führen noch einen Schritt weiter in der Entwicklung der exegetischen Grundsätze Luthers, obschon wir sie zu dem früher Gesagten vergleichsweise in den Belegstellen herangezogen haben. Überraschend klar ist hier die geschichtliche Würdigung des Melchisedech. Luther hält die Kombination Melchisedech-Sem für richtig und veranschaulicht sie aus der Genesis heraus[2]. Nicht minder klar ist die Ablehnung des Opfergedankens[3]. Aber eigentlich interessant und neu ist die Beurteilung einer Melchisedech-Allegorie[4], zumal er noch 1527 in seiner homiletischen Exegese desselben Kapitels völlig unbefangen und kritiklos selbst allegorisiert hat[5]. Jetzt tritt bei Luther eine starke Abneigung gegen diese Auslegungsart zutage[6]. Die Allegorie ist nicht nur wertlos, sondern gefährlich, weil sie in die Schrift Gedanken hineinträgt, die „besser an ihren eigentlichen Stellen“ gelehrt werden („rectius docentur in propriis locis“). Mit dem letzteren meint er für seine beispielsweise herangezogene Christusallegorie das Neue Testament, d. h. sein Grundsatz ist jetzt mit völliger Klarheit

---

[1] opera exegetica latina III 252 ff. (Elsperger).

[2] „videte igitur, qualem gubernatorem habuerit Abraham, reliquias sanctas primi mundi et diluvii . . . ibid. p. 253“. (Zahlreiche Anklänge an die historisierende Exegese der griechischen und lateinischen Väter z. B. Ephraems des Syrers.)

[3] quid enim ad Missam, quod Melchisedech panem et vinum profert? ibid. p. 258.

[4] Ibid. p. 258: „Allegoriam fortasse exstruere inde aliquis posset, quod, sicut Melchisedech panem et vinum profert, ita Christus profert panem vitae et vinum laetitiae, hoc est, spiritum sanctum cum suis donis; sed huiusmodi allegoriae nihil probant, et rectius docentur haec in propriis locis. Periculosum enim est, sic transformare sententias et tam longe a littera discedere“.

[5] EA 33, 296. Luther glaubt hier offenbar, im Sinne des Hebräerbriefes zu interpretieren. Aber schließlich wird bei ihm — in einer Predigt doppelt verständlich — eine richtige Allegorie daraus, nur daß er in zwiefacher Hinsicht dem vorher von ihm Ausgeführten nicht untreu wird, nämlich in der Christusbezogenheit und der Ablehnung des Opfergedankens. Der letztere ist für ihn eine Wirklichkeit, die sich nicht in Gen. 14 hineintragen läßt, dagegen hält er die Allegorie als bildliche Veranschaulichung einer lehrhaften Wahrheit noch für nützlich. (Thema seiner Allegorie: die Speisung der starken Christen durch Christus mit dem Worte des „heiligen Evangelii“).

[6] Bekannter sind andere und zeitlich frühere Äußerungen Luthers gegen die Allegorie. EA 29, 256 ff. (gegen Karlstadt), 35, 24, 27 ff.; 62, 30. Sein Kampf dagegen ist ein Seitenstück aus seinem Kampf gegen das Schwärmertum. Willkür, Spielerei, Suchen eitler, eigener Ehre sind die hauptsächlichsten Vorwürfe, die Luther der allegorischen Methode zu machen hat. Doch steht hinter dem allen dieselbe Furcht, daß die Verallgemeinerung und Entzeitlichung Grenzen zwischen dem Göttlichen und Menschlichen verwischt, daß sie verflacht, weil sie die konkreten, geschichtlichen Formen der Erlösung beseitigt.

herausgearbeitet: Die Auslegung muß dem Schriftwort, und das Schriftwort einer geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen, sonst wird die Exegese eine nutzlose, ja gefährliche Spielerei mit Meinungen willkürlichster Art.

Luthers Stellung in der Geschichte der Exegese wird man zusammenfassend nicht gerecht, wenn man die Bedeutung, das Wesentliche seiner Position nur nach einer Richtung sucht, etwa in der Abneigung gegen die Allegorie oder in dem Drängen auf Wortsinn oder in der Anwendung humanistischer Methoden, seine Exegese ist ein untrennbares Ineinander von religiöser Konzeption und geschichtlichem Wirklichkeitsblick.

Bei allem persönlichen, „geistlichen" Verstehen der Schrift verlieren seine geisterfüllten Auslegungen doch nie die geschichtlichen Kategorien. Christus, der in der Schrift dem Menschen ans Herz greift, ist die geschichtliche Offenbarung der Liebe Gottes (Christus semel). Andererseits bleibt aber auch Luther nie bei grammatisch und historisch verstandenen Einzelheiten stehen, er faßt zusammen zu tiefen, religiösen Einheiten und durchdringt trockene Philologie letztlich wieder mit seiner theologischen Konzeption. Hierin überragt er Lyra turmhoch, so sehr dieser auf den Wortsinn und ein nüchternes, geschichtliches Verstehen drängen mochte. Daß Luthers theologische Konzeption Christus zum Inhalt hat, sein geschichtliches und zugleich übergeschichtliches Erlösungswerk, braucht nicht besonders bewiesen zu werden. Letztlich ist alles bei Luther christologisch bestimmt. (Christus solus.)

* * *

Die katholische Exegese hält weiterhin[1] bis in die Gegenwart[2] an dem Opfergedanken für die Erklärung von Genesis 14 fest. Dabei sind „Brot und Wein" (Gen. 14, 18) und der Ps. 110, 4 entnommene Hinweis auf einen ständigen Vollzug des Opfers wichtige Einzelzüge. Freilich hat sich in jüngster Zeit auch Widerspruch geltend gemacht[3], der sich aber angesichts der ausgesprochen traditionell-kirchlichen Struktur der katholischen Exegese kaum durchsetzen wird. Zu fest ist seit Cyprian die Deutung der Melchisedech-Handlung als eines Opfers in der Tradition verankert, als daß die moderne Auffassung eines einzelnen ihr ernstlich gefährlich werden

[1] Dionysius Petavius ed. Antwerpen 1700. vol. IV p. 85 (De eccl. hierarchia III 4) bezieht sich ausdrücklich wieder auf Cyprian epist. 63.

[2] Diekamp, Franz, Kathol. Dogmatik, Münster 1922, III p. 181.

[3] Ed. Busse, Der Wein im Kult des Alten Testamentes. Freiburger Theologische Studien, 29. Heft, lehnt mit philologischen und archäologischen Argumenten den Gedanken ab, daß Melchisedech ein Opfer beabsichtigt habe.

und den Irrtum der langen Reihe großer kirchlicher Exegeten nachweisen könnte. Sie bleibt symptomatisch für eine Exegese, die Dogma (Messe!) und Schriftlehre in Übereinstimmung halten muß und nur bis zu gewissen Grenzen mit den geschichtlichen Kategorien, mit geschichtlicher Methode Ernst machen darf. Sonst wäre es um den absoluten Geltungsanspruch der römischen Kirchenformen geschehen, sobald die Geschichtsforschung und nicht die Kirche höchste Autorität wäre.

* * *

Die protestantische Exegese hat in späterer Zeit die Melchisedech-Gestalt zu einem Gegenstand neuer Disputationen erhoben. Die Literaturangabe bei Fabricius[1] redet eine deutliche Sprache von der Fülle der Meinungen. Natürlich kehren früher gegebene Lösungen wieder. Im großen und ganzen durchzieht eine immer stärkere philologische und historische Gewissenhaftigkeit die Debatte. Man sucht Melchisedech nur aus seiner Zeit und Umgebung zu verstehen, da die Ausweitung des geistigen Horizontes, verbunden mit Kenntnissen von unbekannten Zeiten und Ländern, die geistesgeschichtliche Struktur des 17. und 18. Jahrhunderts charakterisiert. Hugo Grotius kann als Beispiel einer mit historisch-philologischen Einzelkenntnissen erweiterten Exegese gelten[2]. Man beginnt immer klarer geschichtliche Form und Entwicklung auch innerhalb des heiligen Bezirkes der inspirierten Schriften zu begreifen[3]. Freilich der Inspirationsbegriff der Orthodoxie war noch eine schwere Schranke. Er führt über Luther zurück, der auch hier angefangen hatte, geschichtlich zu denken[4]. Wer diesen Begriff in seiner ganzen Starrheit ernst nahm, mußte bei den Prädikaten von Hebr. 7 arg ins Gedränge kommen. So fehlt es nicht an spekulativen Deutungen, die z. T. an gnostische Exegese erinnern[5].

Mit J. D. Michaelis kommen wir an die Sphäre der modernen Exegese. Philologische Kritik läßt ihn die Übersetzung Melchi-

[1] I. A. Fabricius, codex pseudepigraphus vet. Test. [2] 1722, vol. II p. 333 ff. Vgl. auch Heidegger, J. H., „historia sacra patriarcharum", Amsteldami 1689, vol. II p. 41 und Joan. Franciscus Buddeus, „historia ecclesiastica" vet. Test. Halle [2] 1719.

[2] Annotationes in N. T. (zu Hebr. 7, 3). Grotius bringt zur Erklärung des εἰς τὸ διηνεκές (H. 7, 3) Hinweise auf die Religionsgeschichte (Sternkult der Phönizier).

[3] Heidegger scheidet z. B. zwischen dem Melchisedech allegoricus auf Grund von Hebr. 7 und dem Melchisedech historicus auf Grund von Gen. 14.

[4] Loofs, Dogmengeschichte [3] 1906 p. 744—47.

[5] Cunaeus und Molinaeus lösen beide das Geheimnis mit der Gleichung M = Christus; die Verschiedenheit besteht darin, daß für den einen bei der Begegnung M — Abraham Christus die Gestalt des Melchisedech, für den anderen seine spätere irdische Erscheinungsform angenommen habe.

sedech = gerechter König von der hebräischen Grammatik aus anfechten. Und dann zerstört er alle spekulativen und konstruktiven Gebilde der bisherigen Exegese mit einem Schlage[1]: „Mich dünkt, Melchisedech sei Melchisedech gewesen, und die Frage, was er sonst gewesen sei, erscheint mir ebenso töricht als wenn ich von Miltiades fragen wollte, wer er noch sonst gewesen sei. Auf solche Torheiten würde man nicht gekommen sein, wenn man sich nicht eingebildet hätte, das ganze Altertum so genau zu kennen, daß keine Person darin vorkommen könne, von der man nicht mehr wisse und ihre ganze Genealogie am Finger hersagen könne."

Hier begegnet uns nüchterner geschichtlicher Sinn mit der klaren Erkenntnis, daß die Gestalten der Heiligen Schrift denjenigen der Profangeschichte nichts voraus haben. Sie zeigen dieselbe Begrenztheit hinsichtlich ihrer geschichtlichen Überlieferung. Deren Feststellung ist Aufgabe methodischer Geschichtsforschung. J. S. Semler[2] scheidet mit ähnlich ausgeprägtem geschichtlichen Sinn die verschiedenen Zeiten voneinander, die bei einem Urteil über Hebr. 7 zu berücksichtigen sind, nämlich die 3 historischen und psychologischen Einheiten von Gen. 14, Ps. 110 und Hebr. 7: der Verfasser des Hebräerbriefes trägt auf Grund von Ps. 110, 4 Anschauungen in Gen. 14, „die an sich dort nicht wirklich die Sachen und Wirklichkeit zum Grunde haben".

Das bleibt der prägnanteste Fortschritt der geistesgeschichtlichen Entwicklung bis zur Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, daß ein immer stärkeres geschichtliches Bewußtsein sich mit erweiterten geschichtlichen Kenntnissen und exakter historischer Methode verbindet. Hier setzt die moderne Exegese ein, die mit ihrer wissenschaftlich-methodischen Behandlung der Schrift zunächst eine Sphäre der Unvoreingenommenheit schafft, weil Kenntnis, Kritik und Interpretation der Quellen allein grundlegend sind. Sie verbindet die Frage nach der Geschichtlichkeit Melchisedechs mit der Frage nach der Geschichtlichkeit der Melchisedech-Überlieferung. Auch die Worte der Schrift über Melchisede haben eine Geschichte hinter sich und stammen aus einer bestimmten Zeit der Geschichte, die für sich respektiert sein will. Gleichzeitig werden Melchisedech-Gestalt und Überlieferung in größere, außerbiblische Zusammenhänge gestellt[3]. Die Geschichte umfaßt mehr als die Ereignisse der Bibel. Für die grundlegende Arbeit philologisch-historischer Quellenkritik gibt es

[1] J. D. Michaelis, Erklärung des Briefes an die Hebr. I, Frankfurt-Leipzig 1780.
[2] Bei Bleek, Der Brief an die Hebr. II 2, Berlin 1840, p. 304.
[3] Z. B. durch die Tell-el-Amarna-Funde nahegelegt und als richtig bestätigt.

keinen Unterschied von profaner und heiliger Geschichte. Auch jede biblische Überlieferung fließt in dem breiten Strom alles Geschehens und trägt darum historische Form an sich.

Im einzelnen hat die moderne Exegese bis zur vollen Verwirklichung ihrer Grundsätze natürlich ebenfalls eine Entwicklung hinter sich; doch führt es über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge vom ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert hier aufzudecken. Vor Semler und erst recht vor Michaelis verdienten Namen wie Montesquieu[1], Leibniz, Herder genannt zu werden, die prinzipielle Klarheit[2] über das historische Denken schufen. Mit dem Stichwort „Aufklärung" wird jedenfalls die Geburtsstunde der modernen Exegese nur unzureichend aufgeklärt. Gedanken, Intuitionen verschiedenartigster Geister und Geistesrichtungen haben sich hier gegenseitig zur Klarheit geführt.

Abschluß der Arbeit

Wir sind damit am Ende einer langen Wanderung angekommen. Man könnte auch sagen, wir sind dem Schicksalsweg einer biblischen Gestalt und Begebenheit durch den Wandel der Zeiten nachgegangen. Die kurzen Verse des 14. Genesis-Kapitels und des 110. Psalms haben sich ein buntes Vielerlei von Ausdeutungen gefallen lassen müssen. Dem einen wurden sie zum Transparent philosophischer Gedankenreihen, dem anderen zur Quelle geheimnisvoller Kosmologie. Und doch war die Verschiedenheit der geistigen und zeitlichen Strukturen, in die wir Einblick gewannen, kein regelloses Nebeneinander. Die Geschichte der Auslegung wurde unter einem bestimmten Gesichtspunkt durchleuchtet, der Frage nach der Bedeutung der Geschichte und der geschichtlichen Formen bzw. Kategorien. Damit wurde gleichzeitig auch eine Entwicklungslinie gezogen, vom Hebräerbrief bis zur modernen Zeit.

Geschichtlicher Sinn ist älter als die moderne Zeit. Er war im Christentum durch das israelitisch-jüdische Erbe, durch Jesus und Paulus fest verankert. Christliche Religion war von An-

[1] „de l'esprit des lois" 1748 (bes. Buch XI).

[2] Die Gedanken von der Individualität, Totalität, Relativität und Kollektivität aller historischen Erscheinungen, das Prinzip des Über-Individuellen u. a. m.

fang an geschichtliche Religion, deren Bedeutung für das geschichtliche Denken gewöhnlich viel zu schnell abgetan wird.

Eine Entwicklung dieses geschichtlichen Bewußtseins hat natürlich unverkennbar stattgefunden. Das zeigt die Betrachtung der Geschichte der Exegese. Zu verschiedenen Zeiten war geschichtlicher Sinn verschieden stark lebendig.

Der Verfasser des Hebräerbriefes dachte im Gegensatz zu Philo geschichtlich, er fand in der Schrift geschichtliche Ereignisse dargestellt, ohne daß freilich die historischen Kategorien zu konsequenter Anwendung kommen. Die Schrift steht über der Geschichte. Darin liegt die große Schranke des Schriftbeweises, daß die neutestamentliche geschichtliche Wirklichkeit und das alttestamentliche Schriftwort doch die gleiche Beweiskraft haben sollen. Die Worte im Alten Testament über Melchisedech können natürlich nicht die Größe Christi beweisen, Melchisedech und Christus werden jeder nur aus seiner Zeit und Umgebung verständlich.

Überraschend ist das Maß von klarem geschichtlichen Sinn in der Antiochenischen Schule. Die hier zutage tretende Abneigung gegen die Allegorie hat auch später in der christlichen Auslegung immer das Vorhandensein eines starken geschichtlichen Bewußtseins charakterisiert.

Luthers geschichtlicher Wirklichkeitsblick schafft nach Zeiten der Unklarheit neue Klarheit. Er ahnt in ganz wunderbarer Weise eine geschichtliche Auslegung voraus. Die Typologie verliert bei ihm das Künstliche, die Allegorie erkennt er als wesensfremd, wertlos, ja gefährlich für die geschichtlichen Formen des Evangeliums. Freilich bildet auch für ihn noch der ungeschichtliche Inspirationsbegriff, der Mangel an prinzipieller Klärung über wissenschaftlich-theologischen und praktisch-erbaulichen Gebrauch der Schrift eine Schranke.

Aber letztlich ist die moderne Exegese nur insoweit über Luther hinausgeführt worden, als dessen gesunder, geschichtlicher Sinn durch die geschichtliche Methode unbedingt zwingend und grundlegend für die Exegese geworden ist. „Pneumatische" Erklärung, die mit den geschichtlichen Formen der Bibel nicht Ernst macht, wird auch in der Gegenwart zur Allegorie und Willkür führen; sie wird ihre eigene Auffassung in die Schrift hineinlesen, wenn ihr der Respekt vor der Geschichte fehlt.

Daß historische Methode nicht schon Exegese ist, braucht dabei wohl nicht besonders betont zu werden. Natürlich schafft auch die moderne Exegese keine Atmosphäre absoluter Neutralität. Das hieße die Grundlagen unseres menschlichen Wesens verkennen, die Widersprüchlichkeit von Objektivität und Subjektivität. Die mit geschicht-

licher Methode geprüften Einzelheiten bedürfen der Zusammenfassung. Man kann auch sagen, die Exegese bedarf einer „Auffassung". Dann wird der Geschichtsmethodiker zum Geschichtsphilosophen, der philologisch-historisch prüfende Exeget zum Theologen, die Sphäre des Wissens berührt sich mit der Sphäre des Glaubens. Die Intuition schaut religiöse Zusammenhänge und fügt die historischen Einzelheiten zu pneumatischen Einheiten.

Darin bleibt die „Auffassung" des Hebräerbriefes durch den Wandel der Zeiten unveränderlich, nämlich in der teleologischen Wertung der Geschichte, in der letzten Sinngebung der historischen Einzelheiten. Solcher Glaube sieht im großen Weltgeschehen geheimnisvolle Zusammenhänge, erkennt wunderbare Fingerzeige Gottes und ahnt etwas vom Plan einer göttlichen Weltregierung. Trotz demütiger Beugung vor vielen, unentwirrbaren, unergründlichen Zusammenhängen wird er der Gottgeborgenheit des Weltlaufes gewiß.

Anhang

Melchisedech in Kultus und Kunst[1]

1. Melchisedech in der Kunst

Nur für oberflächliche Betrachtungsweise bleibt die Behandlung des Themas „Melchisedech in der Kunst" etwas Fremdes im Rahmen einer Studie zur Geschichte der Exegese. Alles künstlerische Schaffen trägt in sich die Fähigkeit, einen Stoff zu interpretieren, umgekehrt liegt in jeder wirklichen Exegese Veranschaulichungs- und Gestaltungskraft. Melchisedechs Bedeutung für die Kunst wird von seiner Bedeutung für die Auslegung verständlich. Freilich müssen wir die gelehrte Exegese zurückstellen. Daß Melchisedech Gegenstand dogmatischer Gedankenreihen gewesen ist, zeugt noch nicht von einer praktischen Bedeutung seiner Gestalt. Diese letztere können wir nur aus Zeugnissen eines praktisch-kultischen Schrifttums erschließen. Soweit in Predigten, Hymnen und Liturgien die Melchisedech-Person und -Handlung verwertet worden ist, kann man sagen,

[1] Beides gehört eng zueinander, im Rahmen einer Studie zur Geschichte der Exegese möge man die Voranstellung des Kunstabschnittes vor dem kultischen gutheißen.

ist sie auch lebendige Figur der religiösen Anschauungs- und Begriffswelt gewesen. Schon das im 7. Abschnitt gebotene Material stellte ja z. T. ein Ineinander von praktischer und theoretischer Auslegungsart dar. Der *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* war sehr oft dichterisches Schmuckstück[1] oder einfaches pädagogisches Mittel: an Melchisedech macht die Exegese bestimmte Züge des Christusbildes anschaulich. Einen ähnlichen Zweck hat die sakramentale Deutung von Melchisedechs „Opfer" vor allem im Abendland gehabt. Nicht nur die Schrifterklärung[2], sondern auch die Liturgie sucht sich für das sanctum sacrificium der Eucharistie die Begegnung Abrahams mit Melchisedech als alttestamentliches Vorbild. Je stärker der Gedanke des unblutigen Opfers dabei hervortrat, um so wichtiger mußten Melchisedechs Brot- und Wein-Opfer aus Gen. 14 zur Veranschaulichung werden. Das Gebet der römischen Meßliturgie[3] akzentuiert es darum als das letzte der alttestamentlichen Vorbilder: für Abel[4] ist die Unschuld, für Abraham[4] der Sohn Isaak, aber für Melchisedech Brot und Wein das Charakteristikum. Eine frühere Fassung[5] des Gebetes läßt die Stufenleiter in dieser Typenreihe noch nicht so hervortreten, um so mehr kommt sie in der mittelalterlichen und späteren Exegese zum Ausdruck[6]. Mit der Entwicklung des Transsubstantiationsdogmas geht Hand in Hand eine steigende Bedeutung des Melchisedech-Vorbildes[7]. Predigt[8] und Hymnen[9]literatur be-

---

[1] Vgl. außer den Anmerkungen 7, Seite 46 u. 4, Seite 50 auch z. B. Daniel, thesaurus hymnologicus V p. 240.

[2] Cassiodor, expos. in Ps. 118, 152, MSL 70, 890 B.

[3] Daniel, codex liturgicus, Leipzig 1847, tom. I p. 16 (ordo et canon Missae Gelasianus) und p. 90 (ordo Romanus, Ambrosianus, Gallicanus). Im ordo Mozarabicus fehlt d. Gebet. [4] Gen. 4 und Gen. 22.

[5] De sacramentis IV 6 (MSL 16, 445 A und 446 A), eine Stelle, die aber wie das ganze Werk schwerlich dem Ambrosius zukommt.

[6] „Quasi per gradus ipsius scalae ascendens commemorat munus Abel pueri, sacrificium Abrahae patriarchae, oblationem Melchisedech sacerdotis." „De officiis ecclesiasticis" im appendix zu Hugo von St. Victors Werken MSL 177, 432 C. Vgl. auch Petrus Blasensis, contra perfidiam Judaeorum 27, MSL 207, 859 C (expressius figuravit).

[7] Außer der Verwendung von Gen. 14 in der Meßliturgie, die als Hauptbelegstelle für die praktische Bedeutung Melchisedechs zu gelten hat, sind ein Konsekrationsgebet (sacramentarium Gelasianum I 88, MSL 74, 1140 C) und eine „Litania" zu nennen (MSL 101, 591 B ff., Melchisedech p. 592 C).

[8] Augustin, sermo III, de sacramento altaris ad infantes, MSL 46, 827. Leo d. Gr., sermo V 3, MLS 54, 154 C.

[9] Daniel, thesaurus hymnologicus, 5 Bde., Halle 1841. Die eucharistischen Vorbilder, erweitert durch Passahlamm und Mannaspeisung, finden häufige Benutzung: tom. II p. 32; II p. 98 („Lauda Sion salvatorem); tom. II p. 183 u. a. m.; das Melchisedech-Vorbild dagegen nur an einer Stelle: V p. 215/6 in einem hymnus: „in de-

ziehen sich ebenfalls wiederholt auf die geheimnisvolle Übereineinstimmung von Melchisedechs Person und Handlung mit dem allerheiligsten Sakrament. Kein Wunder also, wenn auch die künstlerische Melchisedech-Interpretation darin ihr hauptsächlichstes Motiv findet. Die Aufgabe dieses Abschnittes wird in der Herausarbeitung einiger Typen künstlerischer Melchisedech-Darstellungen zu bestehen haben.

Parallel zur Exegese läßt sich hier ebenso historisierende, ja rein profane Auffassung neben geheimnisvoll-symbolische stellen. Zwischen diesen Extremen gibt es mancherlei Übergänge und Verbindungsglieder. Bald wird einer an sich nüchternen Interpretation von Gen. 14, 18—20 als Bewirtungs- oder Beschenkungsszene ein tieferer Sinn nur dadurch abgewonnen, daß die Begegnung Abrahams und Melchisedechs in einem sakramentalen Gemäldezyklus zusammen mit dem neutestamentlichen Abendmahlsbild und anderen alttestamentlichen Vorbildern erscheint; bald wird ein symbolischer Akzent in der Darstellung selbst angebracht, etwa durch die bildliche Betonung des Kelches in Melchisedechs Hand oder der Hostie oder der priesterlichen Gewandung[1] vor der königlichen. Vor allem bietet die Beobachtung des Verhältnisses von Melchisedech zu Abraham wichtige Verschiedenheiten. Hier scheint Abraham dem Melchisedech nur zu „begegnen", dort kommt er ihm mit leicht geneigtem Haupte entgegen, anderswo bringt er mit tiefer Beugung, ja z. T. knieend der heiligen Hostie seine Anbetung dar. In einer Reihe von Melchisedech-Darstellungen ist Abraham vollständig verschwunden. Die Szene Gen. 14, 18—20, von ihrem geschichtlichen Hintergrund gelöst, wird auf die künstlerische Ausgestaltung des Melchisedech und dessen, was er darstellen soll, reduziert. Melchisedech ist bald ein Glied der großen Heilsgeschichte in der Reihe der Patriarchen[2], bald mit anderen Priestertypen zusammen[3] eine bevorzugte Station auf dem Wege zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes, bald wird er zur abstrakten Lehrfigur[4], die Unterweisungen über das Transsubstantiationsdogma gibt.

---

dicatione ecclesiae". Dieser wohl sehr späte Hymnus ist ein dichterisches Analogon zu Raffaels Gemälde „Disputa". Im Mittelpunkt stehen die paschalia sacramenta, die „nuptiae agni coelestis", zu denen Gott die Seinen ruft. Unter dem Zuge alttestamentlicher Figuren, die sich dazu einstellen, findet sich der Priester Melchisedech.

[1] Der Altar ist auch sehr oft beliebtes Mittel zu Illustration des Wortes „Priester".

[2] Cf. MSL 101, 591 B ff. Melchisedech unter den „Patriarchen" (592 C).

[3] Melchisedech-Aaron, diese Gegenüberstellung durch den Hebräerbrief nahe gelegt z. B. MSL 177, 426 D.

[4] Z. B. im geistlichen Spiel. L. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, Halle 1893, I. Bd.

Eine genauere Betrachtung der einzelnen Melchisedech-Kunstschöpfungen führt über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Sie erfordert eine Gruppierung des Materials nach künstlerischer Form in historischer Linie. Erst dann kann man den Verschiedenheiten der Melchisedech-Darstellungen im Vollsinn gerecht werden, die jeweils natürlich auch durch Bestimmungen der Örtlichkeiten und Zeiten der Bilder motiviert sind. Die Lösung dieser Aufgabe soll in einem besonderen Aufsatz erfolgen. Hier seien nur noch einige Beispiele als Typen verschiedener künstlerischer Melchisedech-Auffassung genannt.

Die doppelte Benutzung der Szene Gen. 14, 18—20 beim Altaraufsatz von Klosterneuburg[1] zeigt auf dem einen Bild den Typ sakramentaler Symbolik. Die Begegnung Abrahams mit Melchisedech ist auf eine Person, nämlich Melchisedech reduziert, der „zelebrierend" vor einem Altar steht, in der Linken die Hostie, in der Rechten den Kelch. Den Blick richtet er betend aufwärts nach Gottes segnender Hand. Hier haben alle geschichtlichen Motive der Verallgemeinerung und Abstraktion weichen müssen. Das andere Bild stellt den Typ einer mehr konkreten, sachlichen Erfassung von Gen. 14, 18—20 dar. Unter Hervorkehrung des Satzes: „und er gab ihm den Zehnten von allem" dient die Ehrung Melchisedechs als alttestamentliches Vorbild zu der Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande. Gewiß liegt auch hier ein konstruierter Zusammenhang vor, gleichwie alle Typologie etwas Künstliches, Gesuchtes behält (vgl. Hebr. 11). Aber aufs Ganze gesehen hat der Künstler doch dieses Mal wahrheitsgemäßer, geschichtlicher interpretiert als bei der Darstellung des „Opfers" Melchisedechs im ersten Bilde[2], wo die Typologie ungeschichtlich, ja willkürlich geworden ist[3].

Trotz der Gegenüberstellung haben nun freilich die beiden bildlichen Erklärungen der Melchisedech-Episode etwas Gemeinsames, das ist der religiöse Untergrund, aus dem heraus in beiden Fällen der Künstler Zusammenhänge der Heilsgeschichte geschaut und geschaffen hat. Darum stellen wir ein drittes Bild neben jene erstgenannten. Es ist ein Gemälde Castigliones[4]. Ihn zieht Naturfreude

[1] Karl Drexler, Der Verduner Altar, Wien 1903, Tafel X u. XIX; Heider-Camesina, Der Klosterneuburger Altaraufsatz, Leipzig 1860, Tafel V u. X.

[2] Mit Aaron zusammen dient der „opfernde" Melchisedech als Vorbild zum Abendmahl.

[3] Eine interessante Anschauung zu Luthers Bekämpfung der Exegese von Gen. 14 nach dem Opfergedanken! L. hätte zweifellos das 2. Bild für richtiger gehalten als das erstere.

[4] Giovanni Benedetto Castiglione (Genueser Schule 1616—1670), Gemälde im Louvre in Paris, Abbildung bei W. Shaw Sparrow, the old testament in the art; London I 75.

zu allen von Tieren belebten Geschichten des Alten Testamentes. Unter seiner Hand wird Gen. 14, 18—20 ein mit feinem Beleuchtungskontrast durchgeführtes Bild vom Zusammentreffen zweier morgenländischer Häuptlinge. Daß Abraham alles Vieh zurückgebracht hat[1] und Melchisedech ihn im Besitze ähnlichen Reichtumes begrüßt, bildet für Castiglione das Motiv seines Gemäldes. Trotz sorgsamer Einzelstudien naturwissenschaftlicher, ethnographischer, man könnte auch sagen, geschichtlicher Art ruht die Zusammenfassung der Einzelmotive zur bildlichen Einheit doch nicht auf religiösem Untergrund. Castigliones Bild ist eine Exegese profaner Struktur.

Die Typenreihe ließe sich weiter fortsetzen. Den Beispielen für typologisierende Auslegung in den beiden ersten Bildern könnte man im Mosaik von St. Apollinare in Classe[2] eine Anschauung für allegorisierende Exegese anfügen, wo Melchisedech, hinter dem Altar stehend, wie Christus beim Abendmahl das Brot bricht[3]. Eine solche Darstellung würde natürlich wieder mit den beiden ersten Typen auch etwas Gemeinsames haben. Sie ist Ausdruck einer theolog. Reflexion des Künstlers, also letztlich religiösem Boden entwachsen.

Wir brechen jedoch hier ab. Die Grundsätze aller weiteren Einzelarbeit sind gegeben. Für die Unterschiede innerhalb der künstlerischen Gestaltungen von Melchisedechs Person und Handlung ist zunächst die Verschiedenheit der Auffassung maßgebend, d. h. mit welcher inneren Einstellung der Künstler an den Stoff herangeht. Profan—religiös waren hier die Gegensätze. Daran schließt sich sofort die weitere Gliederung, die im Rahmen unserer Arbeit besonderes Interesse beansprucht, nämlich nach dem Maße, wie weit eine Angleichung der religiös-subjektiven Auffassung an die objektiv-geschichtliche Materie stattgefunden hat. Wir gewinnen damit neu eine Anschauung für den Abstand des allegorisierenden Typus, der willkürlich verflüchtigt, von der geschichtlich gewissenhafteren Typologie[4]. Selbstverständlich bleiben die Bedingtheiten von Zeit und Örtlichkeit ebenso sehr bestimmend für die Verschiedenheit wie die Unterschiede der künstlerischen Form, d. h. welche Formkraft der Künstler in sich trägt, seine Auffassung dem Kunstwerk aufzuprägen[5].

[1] Gen. 14, 16.

[2] Aus den Jahren 671—77, Abb. bei W. Goetz, Ravenna 71, Abb. 63.

[3] Man wird an Allegorien erinnert wie etwa MSL 181, 1580 A (M = Christus . . . offerens cibum et potum corporis et sanguinis sui).

[4] Man kann freilich beim ersten Beispiel in Verlegenheit kommen, ob hier noch Typologie oder schon Allegorie vorliegt.

[5] Für künstlerische Form muß man außerdem auch an das verschiedene Material denken, dem der Künster sein Kunstwerk aufprägt. Z. B. trägt Mosaikkunst in sich als künstlerische Form schon etwas Unlebendiges, Abstraktes.

2. Melchisedech im Kultus

Die Themastellung dieses Abschnittes führt über das schon Gesagte in dem Maße hinaus, als mit der Frage, wieweit Melchisedech in Predigt, Hymnen und Liturgie Gegenstand religiöser Anschauung gewesen ist, jetzt eine andere verbunden wird, nämlich, wieweit Melchisedech Gegenstand religiöser Verehrung geworden ist. Letzteres muß für den abendländischen Teil der Christenheit mit Sicherheit verneint werden. Es blieb hier bei einer äußerlichen Verwendung dieser Gestalt der Schrift, sie gehörte traditionell durch das Gebet der Meßliturgie zu den Lehrfiguren des Alten Testamentes. Erst die Atmosphäre des Transsubstantiationsdogmas wird den geheimnisvollen Sinn der Begegnung Abrahams mit Melchisedech breiteren Kreisen als Theologen, Liturgikern und Künstlern verständlich gemacht haben. Davon zeugt die Verwendung Melchisedechs in den geistlichen Spielen, u. a. auch in der „biblia pauperum“ [1].

Ein Heiliger ist gleichwohl Melchisedech nie geworden, mag er auch theoretisch als einer der patriarchae [2] zu dem großen Heer der Heiligen gerechnet worden sein. Die Gruppierung der Heiligen in „patriarchae“, „profetae“, „apostoli“, „confessores“, „martyres“, „monachi“, „virgines“ [3] schloß eine Verschiedenheit der praktischen Bedeutung in sich. Das gilt vor allem für das Abendland. Hier sind die eigentlich praktisch bedeutungsvollen Heiligen „monachi“ und „martyres“. Selbst unter den alttestamentlichen Patriarchen und Propheten steht Melchisedech hinter Abraham, vollends hinter Moses, Jesajas und Jeremias zurück [4]. Melchisedech-Reliquien und -Altäre gibt es im Westen ebensowenig wie Abraham-Kirchen. Der Priesterkönig von Salem lag zeitlich zu fern, vor allem wußte man zu wenig von ihm, entbehrte er doch selbst in maßgebenden Kreisen einer einheitlichen Tradition [5]. Auch das Geheimnis, das Hebr. 7 über seine Person breitet, war kein Heiligenschein. In der Reihe der mit reicher Legendentradition geschmückten bekannten Heiligen wäre er ein großer Unbekannter geblieben. Die praktische Zurückstellung der alttestamentlichen Heiligen vor den christlichen findet in der kirch-

[1] ed. Heitz und Schreiber, Straßburg 1903. Man kann auch die in Süddeutschland übliche, allerdings erst nachmittelalterliche Bezeichnung „Melchisedech“ für den halbmond- oder kreisförmigen Halter, der in der Monstranz die Hostie trägt, an dieser Stelle nennen. S. Braun, Joseph. S. J. Liturgisches Handlexikon 1922 unter „Melchisedech“.

[2] MSL 101, 592 C. [3] Daniel, thes. hymnol. II p. 26; IV p. 249; 364; V p. 341.

[4] Auf einer Gebetbuchplatte des XII.—XIV. Jhdts. haben Moses, Jeremias und Jesajas das ikonographische Privileg der Nacktheit der Füße, dagegen nicht Melchisedech. Abb. bei P. Ch. Cahier u. Arthur Martin S. J., les charactéristiques des Saints, Paris 1867. [5] Epiphanius, haer. 55, 7, 3 (Holl II p. 333/4).

lichen Lehre vom „limbus patrum“ eine Erklärung.[1] Erst Christus hat die dort wartenden Erzväter in den Himmel versetzt[2].

Eher kann für den Osten von einer kultischen Bedeutung des Melchisedech die Rede sein. Hier findet man die Angabe von Stadlers Heiligenlexikon, der den 25. März für den S. Melchisedech patriarcha nennt, bestätigt[3]. Die 3 eucharist. Vorbilder erhalten mit vielen anderen Ereignissen[4] zusammen ihren Tag. Im Kirchenjahr der Armenier[5] erscheint der Name Melchisedech unter den S. S. Patriarchae.

Melchisedech-Kultus wird von Stadler den Äthiopiern[6] und den Griechen[7] zuerkannt. Letztere Angabe findet in einer Reisebeschreibung aus dem 6. Jahrhdt. gewissen Anhalt[8]. Dort wird am Golgathafelsen auch das „sacrificium“ Melchisedechs lokalisiert. Die Motive der „Schatzhöhle“ wiesen eine ähnliche Verbindung von Adams Begräbnisplatz, Melchisedechs Opferstätte und Christi Kreuz auf. Eine andere alte Reisebeschreibung[9] erzählt von der „ecclesia sancti Melchisedech“, die der Pilger in dem Dorf Sedima neben den Resten von Melchisedechs Palast gesehen haben will.

Der Ausdruck „sanctus Melchisedech“ ist beachtenswert. Wir finden ihn in der abendländischen Literatur nicht. Er führt uns erneut darauf, daß Melchisedech im Osten nicht von der Meßliturgie, sondern von dem Heiligenkalender aus praktische Bedeutung gehabt hat[10]. Am deutlichsten bestätigen uns das die „Apostolischen Konstitutionen“[11]. Mit Seth, Henoch, Noah, Abraham, Hiob, Moses u. a. zusammen erscheint er in der alttestamentlichen Heiligenreihe, einmal unter dem besonderen Gedanken, daß Gott von Anfang an Priester zur Leitung seines Volkes vorherbestimmt habe. Darüber kann ja kein Zweifel sein, daß die alttestamentlichen Heiligen im Osten größere praktische Bedeutung gehabt haben[12]. Die beiden letzten Sonntage vor der Geburt Christi sind im griechischen Kalender ausdrücklich

---

[1] M. hat z. B. wie die anderen alttestamentlichen Figuren keinen Kalendertag.

[2] Hintergrund dieser Lehre wird u. a. auch Hebr. 11, 40 gewesen sein.

[3] Nilles, calendarium manuale 1897, II, p. 254.

[4] Z. B. Adams Schöpfung, Fall, Tod. [5] Nilles II p. 591.

[6] D. h. wohl den Abessiniern, die auch sonst durch altertümlichen Kultus, Sabbathfeier und starke gesetzliche Rücksichtnahme auf das A. T. bekannt sind.

[7] D. h. den Orthodoxen und Nebenkirchen in der Adamskapelle zu Jerusalem.

[8] CSEL 39, 172. [9] CSEL 39, 57. [10] Cf. Epiph. haer. 55, 7. (Holl II p. 329) *ὁ ἅγιος Μελχισεδέκ.* [11] VII 39, 3 (Funk p. 440); VIII 5, 3 (Funk p. 474).

[12] Ein Blick in die Kalendarien (Daniel, codex liturgicus IV (orientalis) p. 250 ff.) zeigt, daß die Propheten z. B. jeder ihren Tag haben. Die Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob spielen besonders im Äthiopischen und Armenischen Kalender eine Rolle. Riant (des dépouilles réligieuses, Paris 1875) redet p. 29 von den „souvenirs de l'ancien testament si vénerés par les Grècs“.

den Patriarchen und Stammvätern Christi gewidmet[1]. Der Abstand von „Altem“ und „Neuem“ der Unterschied von „Christlichem“ und „Nicht-Christlichem“ hat sich hier nicht so praktisch ausgewirkt wie im Westen durch den Gedanken des „limbus patrum“ und durch die Gruppierung der Heiligen[2].

Eine Betrachtung der griechischen Liturgien bestätigt unser Ergebnis noch einmal: die Markus-, Jakobus-, Basilius- und Chrysostomus-Liturgie kennen den typologischen Hinweis der abendländischen Meßliturgie auf Melchisedech nicht[3], wohl aber wird in der nestorianischen Liturgie Melchisedech mit Aaron zusammen als Vertreter des Priestertums erwähnt[4]. Dort Meßliturgie, hier Heiligenkalender, das kennzeichnet die verschiedene praktische Bedeutung des Melchisedech-Vorbildes im Westen und Osten[5].

---

[1] Daniel, codex liturg. IV (orientalis) p. 233 von Adam bis Joseph, dem Verlobten Marias. Interessant ist auch die Feststellung, daß zum Fest der „Darstellung im Tempel“ Lektion aus dem Apostelbuch Hebr. 7, 7—17 ist (Daniel IV p. 238), ein Kapitel, das für Lektionen sonst gemieden wird!

[2] Vgl. Euseb, demonstr. ev. I 5 (ed. Heikel p. 20/21).

[3] Nur Abels Gaben und Abrahams Opfer z. B. in der Marcus-Liturgie ed. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and western I p. 129. [4] Brightman p. 276.

[5] Eigentlicher Melchisedech-Kult wird auch im Osten nur temporär und lokal bedingt gewesen sein. Die kultischen Besonderheiten der vielen östlichen Kirchen, der mehr generelle als individuelle Heiligenbegriff erleichterten für bestimmte Zeiten und Gegenden einen Melchisedech-Sonderkult.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort	IV
Einleitung und Grundgedanke der Arbeit	1—3
1. Abschnitt. Die christliche Auslegung des Hebräerbriefes	3—13
2. Abschnitt. Der alexandrinische Religionsphilosoph Philo	14—17
3. Abschnitt. Die jüdische Geschichtsschreibung (Josephus)	17—18
4. Abschnitt. Die rabbinische Exegese	18—27
5. Abschnitt. Die kirchlichen und gnostischen Melchisedech-Spekulationen	27—37
6. Abschnitt. Melchisedech-Legenden	37—42
7. Abschnitt. Melchisedech in der kirchlichen Auslegung der griechischen und lateinischen Väter	43—59
8. Abschnitt. Von der mittelalterlichen bis zur modernen Exegese	60—67
Abschluß der Arbeit	67—69
Anhang. Melchisedech in Kultus und Kunst	69—76

Lippert & Co. G. m. b. H. Naumburg a. S.

DATE DUE

BS 2775.2 .W8 1927

Wuttke, Gottfried.

Melchisedech der
priesterkonig von Salem :

DEC 1961

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

United Theological Seminary Library
MAIN BS2775.2 .W8 1927
Wuttke, Gottf Melchisedech der priesterk
3 0645 0002 8213 3